# 錢賓四先生全集

◆中國學術思想史論叢(三)

錢穆 著

20

錢賓四先生全集

◆中國學術思想史論叢(三)

聯經



A89015

錢賓四先生全集⑳

# 中國學術思想史論叢

第三册

錢穆 著





# 中國學術思想史論叢（五） 目次



# 序

本册所收全屬兩宋。余之治宋代學術始自文學，自遍讀韓、柳兩集後，續讀歐陽永叔、東坡、荆公集，而意態始一變。始有意於學術文。進誦朱文公、王陽明兩集，又進而誦黃、全兩學案，有意改寫全氏學案，而學力未充，遂以擱置。時皆在余三十歲以前。自後乃致力於寫先秦諸子繫年、近三百年學術史，及國史大綱。三書成，已在抗戰中期，在成都曾寫此册所收之一部分。抗戰勝利後，在江南大學又續寫一部分。避赤禍居香港，曾寫宋明理學概述一書，有散作數篇收入此册。皆在撰述朱子新學案之前。及新學案成，乃一意撰寫研朱餘瀋，述朱學之流衍，自元迄清。而朱子前諸家，迄未有所續論。今年事已衰，兩目失明，此册付印未能再校，略記其經過如此。

中華民國六十七年春錢穆自識於士林外雙溪之素書樓，時年八十有四。



# 中國學術思想史論叢（五）

## 初期宋學

東漢儒學既衰，直要到北宋始復興。北宋儒學，應推胡安定（瑗）孫泰山（復）兩人為肇祖。史稱兩人同學於泰山，攻苦食淡，十年不輟。安定得家書，上有「平安」二字，即投澗中，不復展，恐擾其心。他們用心如此，終為此下儒學打開一出路。

首當注意者，是他們的重振師道。此乃王通所遊想，韓愈所力言，而至是始實現。孫復立泰山書院，其高第弟子石介，事師尤盡禮，時人謂：「魯人既素高此兩人，由是始識師弟子之禮，莫不嗟嘆之。」（歐陽修語。）而胡安定尤應推為中國近代史上第一大教育家。他歷主蘇州、湖州教授，凡二十餘年，創興教法，開立科條；分設「經義」、「治事」二齋，「經義」則選心性疏通，有器局，可任大事者，使之講明六經。「治事」則一人各治一事，又兼攝一事，如治民、講

武、堰水、歷算之類。使以類羣居講習，時時召使各論所學，爲定其理。或自出一義，使人人以對，爲可否之，或即當時政事，俾之折衷。又提倡樂教，每公私試罷，諸生會合雅樂詩歌，諸齋平居亦自歌詩奏樂，琴瑟聲徹外。泰山書院純屬私人講學規模，蘇、湖講學，則爲正式的學校教育，不限於私人間。慶曆中，中央詔令下蘇、湖取其法，著爲令，施於太學。又聘安定親來掌教。自東漢以下，朝廷博士制度已衰，社會亦無講學風，學業限於門第中，於是有佛家寺院，起而擔當社會教育之職責。儒學不敵佛教，此是一大原因。直至宋初國家教育與私人講學皆得復興，而儒學始重光，則安定之功最大。

第二當注意者，兩漢教育，重在經籍，偏重在書本上。博士講經，僅知章句家法，古文學興於民間，亦只偏重訓詁字義，東漢儒學之衰在此。依當時人語，則是有「經師」而無「人師」。經學中之微言大義，應知從人生實際事物着眼，不在書本之章句訓詁上。此一趨勢，直到北宋，纔見扭轉，於是乃始有新經學之曙光。其時所注意者，要在易、春秋兩經。石介謂：「盡孔子之心者大易，盡孔子之用者春秋。是二大經，聖人之極筆，治世之大法。」此可謂是宋初新儒之共同意見。故孫復有春秋尊王發微，又有易說，胡瑗有易解，亦有春秋說，只因易、春秋同爲講明人事之書。伊川易傳頗承胡易，而其著精神處亦在實際人事，此乃宋初學風特徵。不僅與唐人尚

文學詩賦有異，亦與漢人尚章句訓詁有別，從此始走上了儒學正路。

除卻易、春秋，他們又注意到洪範與周官。胡瑗有洪範口義，發明天人合一之旨。又詳引周官法以推演八政，乃由社會人事轉入政治制度。石介亦云：「周禮、春秋，萬世之大典。周禮明王制，春秋明王道。執二大典以興堯、舜、三代之法，如運諸掌。」稍後李覯遂有周禮致太平篇。此都是宋儒之通經致用。時代既與兩漢不同，斯其研尋之對象，亦自與兩漢有別。

第三當注意者，則爲宋儒之道統觀。孫、石二氏倡之尤力。孫復與張洞書，已言「自漢至唐不叛不雜，惟董仲舒、揚雄、王通、韓愈」。石介更張大其辭，其言道統，自韓愈以下，及於當代，則爲柳仲塗、士建中、孫明復。柳開初名肩愈，字紹先。嗣名開，字仲塗。卽謂有意開示塗轍。以今語譯之，卽一種打先鋒的啟蒙運動也。又自號補亡先生，卽欲補六經之亡缺，有意於如王通之續經。石介字守道，介如石，亦寓強立不反之意。其他如孫復是要光復舊傳統。士建中是要建中立極，重定新標準。只看此諸人之取名，已可見其一番蓬勃粗豪之氣象，正爲學術思想史上啟蒙革新時代所應有。石介既師孫復，亦極尊柳開，其贈張績詩，卽以柳承韓。又有尊韓篇。又作怪說，以佛、老、楊億爲三怪。唐代正惟以釋、道指導人生，以文學應對世務；石介目之爲三怪，正爲宋初之一種文藝復興。又有中國論，則是一種中國本位文化運動也。又有唐鑑，大抵

宋儒皆不喜唐，皆主復古，遵唐則不脫上述之三怪，惟有尊韓愈，乃能循之復古。此乃思想上一種革新啟蒙之大波，自此偏向理想，輕視現實。石介又有辨惑篇，謂天地間必然無有者三：無神仙，無黃金術，無佛。兩漢提倡六經，乃以戰國百家爲對象；宋初尊儒，則以唐代流行社會之佛、老爲對象。故其時新學風有三，一爲古文運動，即是一種新文學運動。二爲新教育運動，尊孔孟，排老釋，打開門第傳統、寺院逃世、進士詩賦輕薄之三種舊格式，而創興新書院與學校講學制度，而人師尤要於經師。其三則爲變法運動，此則根據經術，發揚大義，擺棄古經籍之注疏訓詁束縛，而求實見之於當時人文大羣之公共事業。前兩路皆蹈襲昌黎，後一路則唐代人尚少開闢。如啖助、趙匡、陸淳之治春秋，雖能不惑於傳註，而仍未逮宋學精神。最多只算是打開了此下新注疏、新經學之大門，但不能說此等已是新儒學。故宋初論學，必推尊董仲舒、揚雄、王通以至韓愈。揚、王爲其不縛於傳註，擬經、續經，能繼舊聖作新聖；董仲舒則漢創制，與一王大法，更是通經致用之好榜樣。至於馬融、鄭玄，則爲當時人所忽視。此爲漢學、宋學之主要分界處，所當特加注意者。

除卻上述三途，更有完養心性的大理論與其工夫所在，此乃以下宋學更重要的中心精神，即激於唐代之釋、老而來。在初期宋學中，北系孫復、石介一支，對此似少討論。南系安定一支，

則接觸到此方面者較多。胡瑗在太學，以「孔、顏所好何學論」命題，即其證也。故北系重韓愈，而南系特重顏子。此是一絕大界線。安定高第門人徐積嘗謂：「人當先養其氣，氣完則精神全，所謂先立其大者也。」又作荀子辨，並謂情非不正，聖人非無情。此皆見安定一系與完養心性問題之研究較接近，故得遠爲二程開先也。徐積又云：

> 艮言「思不出其位」，正以戒在位者。若夫學者則無所不思，無所不言，以其無責，可以行其志。若云「思不出位」，是自棄於淺陋之學也。

是要主張無所不思，無所不言，正見初期的宋學精神。

初期宋學氣派之開闊，如胡瑗之道德，歐陽修之文章，范仲淹之氣節，堪稱鼎足之三峙，更與當時以甚大之影響。范仲淹爲秀才時，即以天下爲己任，自稱當「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。此與徐積言學者當「無所不思，無所不言」之意正相發明。故達而在朝，則爲大政治家如范文正。窮而在野，則爲大教育家如胡安定。此乃初期宋學所謂明體達用之最要標準也。歐陽修爲文章直接韓愈，而歐陽生平志事，亦不在文章。故曰：「文學止於潤身，政事可以及物。」其對佛教意見亦與愈不同。韓愈闢佛，而歐陽不闢佛。著爲本論三篇，大意謂：「佛法爲

中國患，其本在於王政闕，禮義廢，故莫若修其本以勝之。」羅大經捫蝨新語謂：「此論一出，而韓愈原道所謂『人其人，火其書』之語幾廢。」此可見其影響矣。故本論盛讚堯、舜、三代之爲政，舉其大者曰井田，曰禮樂，曰學校。惟歐陽修頗主古今異宜。故曰：「儒者之於禮樂，不徒誦其文，必能通其用。不獨學於古，必可施於今。」於周禮亦頗致疑點。於新莽、北周宇文之模古改制，皆有譏辨。（詳居士集進士策問。）而歐陽之於經術，尤多達見，疑易傳，（有易童子問。）疑河圖、洛書，疑春秋三傳。（有春秋論上、中、下。）於僞說亂經，申駁不遺餘力，直有「百世以俟知者」之概。（可看居士集四十三廖氏文集序。）此見歐陽之於宋初，實已邁進了一大步。而歐陽不喜談心性，（看居士集四十七答李詡第二書。）並於中庸多致疑難。其於「自誠明謂之性」，「不勉而中，不思而得」諸語，均謂是空言，疑其傳之謬。（參讀進士策問。）故歐陽實是初期宋學中一位氣魄寬大，識解明通，而又髦秀可愛之人物也。

但無論道德、文章、氣節、政事，會宗歸極，仍必歸宿到幾個基本的思想與理論上來。這就轉入了宋學之第二期。與歐陽同時，接着有王安石、劉敞，兩人皆博學，旁及佛、老，又好談性理，與初期宋學已不同。乃成爲在初、中兩期宋學的夾縫中人物。劉敞有公是先生弟子記與七經小傳。宋人經學新說，多自七經小傳開先。其弟子記於歐、王兩家頗多評駁。蓋此三人學術路徑

中國患，其本在於王政闕，禮義廢，故莫若修其本以勝之。」羅大經捫蝨新語謂：「此論一出，而韓愈原道所謂『人其人，火其書』之語幾廢。」此可見其影響矣。故本論盛讚堯、舜、三代之爲政，舉其大者曰井田，曰禮樂，曰學校。惟歐陽修頗主古今異宜。故曰：「儒者之於禮樂，不徒誦其文，必能通其用。不獨學於古，必可施於今。」於周禮亦頗致疑點。於新莽、北周宇文之模古改制，皆有譏辨。（詳居士集進士策問。）而歐陽之於經術，尤多達見，疑易傳，（有易童子問。）疑河圖、洛書，疑春秋三傳。（有春秋論上、中、下。）於僞說亂經，申駁不遺餘力，直有「百世以俟知者」之概。（可看居士集四十三廖氏文集序。）此見歐陽之於宋初，實已邁進了一大步。而歐陽不喜談心性，（看居士集四十七答李詡第二書。）並於中庸多致疑難。其於「自誠明謂之性」，「不勉而中，不思而得」諸語，均謂是空言，疑其傳之謬。（參讀進士策問。）故歐陽實是初期宋學中一位氣魄寬大，識解明通，而又髦秀可愛之人物也。

但無論道德、文章、氣節、政事，會宗歸極，仍必歸宿到幾個基本的思想與理論上來。這就轉入了宋學之第二期。與歐陽同時，接着有王安石、劉敞，兩人皆博學，旁及佛、老，又好談性理，與初期宋學已不同。乃成爲在初、中兩期宋學的夾縫中人物。劉敞有公是先生弟子記與七經小傳。宋人經學新說，多自七經小傳開先。其弟子記於歐、王兩家頗多評駁。蓋此三人學術路徑

終是兩橛。唐代人物，一面建功立績，在世間用力。一面求禪問法，在出世間討歸宿。始終是分爲兩扇的人生觀。宋儒自胡安定、孫泰山、石徂徠以下，都要回頭一意走向大羣福利政治教育一方面來。但對佛家理論，或效韓愈之昌言排斥，則如石介。或師歐陽修之存而不論，自下功夫。到底未能將儒、釋疆界淸楚分別或消融歸一。荆公直承胡、范、歐陽而起，頗欲於道德、文章、事業三面兼盡。其於韓愈，亦已漸趨擺脫，而欲直接孟子。於佛書亦多所探究。此皆已接近了中期宋學的精神。其王霸論直從心源剖辨，認爲王道、霸術相異，只在一心。正如佛家心眞如門與心生滅門只是一心，更無別法。但眞如、生滅會一，最多只解淡了些出世要求，在世事上仍不能有積極性之建立；今謂王霸合一，則漢、唐事功全可卽是王道路脈，只在建志運心處有不同。禪宗謂「運水搬柴卽是神通妙道」，惟運水搬柴僅是日常本分，今荆公辨王霸，亦猶是運水搬柴之與神通妙道，而已把人生大羣積極價值扶植起來。此其由虛轉實、由反歸正之大綱節所在也。

荆公又有大人論，謂：

孟子曰：「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」此三者皆聖人之名。由其道而言謂之神，由其德而言謂之聖，由其事業言謂之大人。道存乎虛無寂寞不

可見之間，苟存乎人，則所謂德也。是以人之道雖神，不得以神自名，名乎其德而已。夫神雖至矣，不聖則不顯。聖雖顯矣，不大則不形。稱其事業以大人，則其道之為神，德之為聖可知。故神之所為，當在於盛德大業。德則所謂聖，業則所謂大也。世以為德業之卑，不足以為道，道之至在於神耳，於是棄德業而不為。夫為君子者，皆棄德業而不為，則萬物何以得生乎？故曰神非聖不顯，聖非大不形，此天地之全，古人之大體也。

佛家有法、報、應三身說，又分自性身、受用身、與變化身；荆公此論頗似之。「神」猶佛之法身或自性身也。「聖」猶佛之報身或受用身。「大」卽佛之應身或變化身也。三身卽一佛，猶謂大人、聖人、神人皆一聖。依荆公理論，則道德神聖皆卽事業。大事業始是眞道德，眞神聖。佛家以法身爲主，依法身而有報身、應身，是謂由眞轉俗。荆公則恰來一倒轉。以大人爲主，依大人而有聖人、神人，則爲由俗顯眞。何以大人卽爲聖神，事業卽爲道德，其本在心地。此在王霸論已經發揮，猶如佛家亦必建本心地，始可綰眞如門、生滅門爲一，始可謂「生滅卽涅槃，煩惱卽菩提」也。今儒家亦建本心地，始可謂事業卽道德神聖，功利覇術卽天德王道，所差只在心上。荆公新政卽本此等見解，故青苗、均輸持籌握算，不害其爲王政。當時反對者，其理論立

場，皆不能如荆公之高。故反對者自反對，力行者自力行。只有程明道了解荆公哲學立場，故其反對理論亦頗不如同時人之褊狹也。

與荆公王、霸之辨意見相同者尚有劉原父（敞）。至李泰伯（覯）則謂：

天下無孟子可也，不可無六經。無王道可也，不可無天子。（常語）

此等意見，以今語譯之，猶謂寧可無好政治，卻不可無一中央統一政府。其意頗近荀子尚禮一派。司馬光意見與李覯大同。謂：

霸之為言伯也。齊桓、晉文，天子册命，使續方伯之職，謂之霸主。而後世學者，乃更以皇帝王霸為德業之差，謂其所行各異道，此乃儒家之末失也。（溫公集六十一答郭純長官書）

又曰：

合天下而君之之謂王，分天下而治之曰二伯。自孟荀而下，皆曰由何道而王，由何道而霸，道豈得有二哉！方伯，瀆也，天子，海也，小大雖殊，水之性奚以異哉。（迂書道同）

此完全在名分上立論，與李覯意見大同。因溫公乃史學派，主經驗主義，與荆公爲經學派、主理想主義者分歧。若論史實，溫公之說或爲更得古史之眞相。抑且溫公理論，亦同樣看重實際事業，不欲德、業分途，故說王、霸無二。當知此乃初期宋學一共同精神，由釋返儒，由出世思想轉回淑世主義，都先看重社會大羣福利事業，此則溫公、荆公之所同。惟溫公意見，終不能把心性、事業融成一片，仍在韓愈、歐陽修路上，仍跳不出唐人境界。荆公分辨王、霸，並非輕蔑事業，並非把德、業分途。只有照荆公意見，始能把事業價値眞提高，始能把事業與道德神聖眞融成一片。其關捩則在從心地上建本，出世、入世，由此綰合。同時惟程明道對儒、釋思想，用過深切功夫，因此對荆公王霸論極表贊同。稍稍把此番理論，從大羣集體的政治意味上轉到小己性行的修養方面，便成爲義、利之辨。推衍之極，至南宋張南軒（栻）乃謂「只此心稍有所向便是利」。如此則義、利之辨，仍只建本於一心，仍只分辨於一心。故他們極尊董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功」之二語。其實此處並非看不起功利，只要把功利與心性打成一片。若拋郤心性而談功利，自然有一派人會拋郤功利而談心性，如是則最高仍在唐人境界下。今宋儒則要超越唐人，回復三代。此非只是歷史上之復古，乃是一種功利與心性之融成一片，即世、出世之融成一片，亦卽是儒、釋融成一片之一種理想境界。乃思想史上之一種更深更進之結合也。溫公

似乎未嘗接觸到此一難題，故其政治人格，雖爲此下宋儒所袒護，但在思想理論路線上，則宋人並不認爲是正統。朱子已謂「涑水格物未精」，元儒吳草廬（澄）甚至謂其尚在「不著不察」之列。荆公之政治人格大受後人詆排，但在思想系統上，則始終有其不動搖的地位。朱子與陳龍川辨王霸、義利，依然是直接荆公，而龍川則轉似溫公。到底事功須從心性中流出，而事功又包不盡心性，一偏一圓之間，荆公的王霸論與大人論，不能不說在宋學上有大貢獻。

荆公尚有致一論，謂：「萬物莫不有至理，能精其理則聖人也。精其理之道，在乎致其一。致其一，則天下之物，可以不思而得也。」觀此知荆公確是一有哲學頭腦的人。他要在萬物中求理，要在理中求一致。他的思想，在求高度的系統與組織，因此他在初期宋學中亦最爲卓出。

其次要說及他的性情論。隋唐間佛家早已盛談心性，而儒家於此轉沉寂。韓愈、李翱始亦談論及此，尤其是李翱之復性書，值得注意。他云：

> 人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。情旣昏，性斯匿矣。水之渾也，其流不清。火之煙也，其光不明。非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣。煙不鬱，光斯明

矣。情不作，性斯充矣。性與情不相無，然無性則情無所生，是情由於性而生。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本。聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑。惑則昏，明與昏謂之不同。性本無有，則同與不同離矣。夫明者所以對昏，昏既滅，則明亦不立矣。（復性書上篇）

或問曰：「人之昏久矣，將復其性者必有漸，敢問其方。」曰：「弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃為正思。正思者，無慮無思也。」（中篇）

此文，顯然是陽儒陰釋。開頭卽曰「人之所以爲聖人者性也」，此卽襲佛性義。其性、情分說，正是心眞如門與心生滅門之老圈套。「弗思弗慮乃爲正思」，此是禪宗大綱領。但佛家本求出世，儘可弗思弗慮。儒家主張淑世，卽「思不出其位」尙須矯正，應該無所不思。情、思相生，卻不能說有思無情。故必主張情非惡，始可把人生扭轉到積極正面來。在西方文藝復興時代，把人生由靈魂挽轉到肉體。同樣有似於北宋之初期，如徐積、劉敞諸人，都主張人情非惡，都要駁擊荀子。當知如此立論，始可由釋轉儒。荆公在此方面亦有大貢獻。他的性情論，亦在駁斥李翺的性善情惡論。他說：

喜怒哀樂未發於外而存於心，性也。喜怒哀樂發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，性情一也。

若夫善惡則猶中與不中也。曰：「然則性有惡乎？」曰：「孟子曰：『養其大體為大人，養其小體為小人。』揚子曰：『人之性善惡混。』是知性可以為惡也。」（性情）

此處荆公主張性、情一體，但又主張性亦可以爲惡。佛有闡提性，天台宗已言之。荆公以未發存中爲性，已發見行爲情，則善、惡之辨正在未發、已發之際。人生萬不能不發，抑且無時不發，然則如何充善去惡，正當在此未發、已發之際下工夫。同時周濂溪說「幾善惡」，又主張「主靜立人極」，此下程門乃專以「未發以前氣象」開示來學，荆公路脈頗與相近。荆公又說：

太極者，五行之所由生，而五行非太極也。性者，五常之太極也，而五常不可以謂之性。太極生五行，然後利害生焉，而太極不可以利害言也。性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。（原性）

然則荆公主張性可以爲善，亦可以爲惡，卻不主張性有善惡。劉敞反對其說，云：

太極者，氣之先而無物之物者也。人之性亦無物之物乎？聖人之言人性也，固以有之為言，豈無之為言乎？是亂名者也。（公是先生弟子記）

此一異同，後來宋學上成爲一嚴重之糾紛，而劉、王當時已啟其端。佛學到底對實際人生有厭離怯弱之意。荆公主張性、情一，情亦可以爲善，如此則一般性善情惡的意見已推翻，使人再有勇氣熱情來面對眞實人生，此乃荆公在當時思想界一大貢獻。惟荆公以性分體、用言，（性者情之本，本即體也。）又分已發、未發前後兩截言，此等見解，實受佛家影響。先秦孔孟思想並不如此。孟子只就人情發露處指點說性善，這是一種人文的一元論，或惟實的一元論。並未在人情發露之前或裏，來推想另一個存中不發之本體。孟子只說「如火始然，如泉始達」，並未想到未然以前之火，與未達以前之泉。惻隱、羞惡，辭讓、是非皆指心，皆已發，實卽皆指情。是非亦只是情，乃是一種辨析是非之情，並不指一種曉辨是非之知。曉辨是非之知，非盡人能有。辨析是非之情，則人人有之。不論辨得對不對，總之他要辨析。猶之羞惡之情，人人有之，然亦有用來羞惡衣惡食者。惻隱之情人皆有之，然亦有婦人姑息與下井救人者。然此皆無害於性之善。孟子論性，卽指人情之發露，並未說別有一未發本體。已發、未發之說，起於中庸。而後人說此未發本

體，則實自佛家眞如涅槃的意境下脫胎化出。可惜劉原父對此並沒有詳明深透的辨駁，此問題遂成爲將來宋學上極費分疏的一件事。

今若隨宜劃分周、邵、張、程爲第二期宋學，則初期、二期之間，顯有不同。初期氣魄較濶大，二期思想較深密。擬之孔門，初期略如先進弟子回、賜、由、求，二期略如後進弟子游、夏、有、曾。只荆公議論入細，已接觸到二期思想上的主要問題。如其辨性、情，實頗近濂溪。此後晦翁仍沿此路。惟二程覺到劃分性、情爲先後二截之不妥，但亦不能深切糾正。明道對荆公頗極欣賞，謂：

> 介甫談道，正如對塔說塔上相輪，某則直入塔中，辛勤登攀。雖猶未見相輪，能如公之言，然卻實在塔中，去相輪近也。（語錄一）

是明道只說荆公工夫未到家，卻仍佩服他見地，佩服他能說。又謂荆公「舊年說話煞得」。又曰：「介甫所見，終是高於世俗之儒。」當時亦謂程伊川「不偏之謂中，不易之謂庸」即荆公語。（晁說之說。）朱子亦謂荆公新經儘有好處。又云：「某嘗欲看一過，與摭撮其好者而未暇。」又曰：「易是荆公舊作，卻自好。」又曰：「介甫解書亦不可不看。」王、程兩家經學，直到南

宋還是對立並行，故紹興二十五年有「取士毋拘程頤、王安石一家之說」的詔書，可見荊公學術思想在宋學中之地位與力量。

（民國三十五年五月南京中央週刊八卷十八期）

# 廬陵學案別錄

宋元學案卷四廬陵學案，目錄云：「全氏補本。」然全氏此卷底稿已殘缺，今本特王梓材以意葺錄者。僅據謝山學案劄記鈔入易童子問三卷，又據謝山序錄鈔文集本論中、下兩篇，殊不見廬陵論學精神，且亦恐非謝山意也。爰就廬陵文別錄數篇，稍見其大體焉。

廬陵論學，首宜大書特書者，厥爲其對於經學之見解。今居士集卷四十三有廖氏文集序曰：

自孔子歿而周衰，接乎戰國，秦遂焚書，六經於是中絕。漢興，蓋久而後出。其散亂磨滅，既失其傳，然後諸儒因得措其異說於其間。如河圖、洛書，怪妄之尤甚者。余嘗哀夫學者知守經以篤信，而不知僞說之亂經也。屢爲說以黜之，而學者溺其久習之傳，反駭然非余。以一人之見，決千歲不可考之是非，欲奪衆人之所信，徒自守而世莫之從也。余以

謂自孔子沒，至今二千歲之間，有一歐陽修者為是說矣，又二千歲，焉知無一焉與修同其說也？又二千歲，將復有一人焉，然則同者至於三，則後之人不待千歲而有也。同予說者既眾，則眾人之所溺者，可勝而奪也。夫六經非一世之書，其將與天地無終極而存也。以無終極視數千歲，於其間，頃刻爾。是則余之有待於後者遠矣，非汲汲有求於今世也。衡山廖倚與余遊三十年，已而出其兄偁之遺文百餘篇，號朱陵編者，其論洪範，以為九疇聖人之法爾，非有龜書出洛之事也。余乃知不待千歲，而有與余同於今世者。始余之待于後世也，冀有因余言而同者爾。若偁者，未嘗聞余言，蓋其意有所合焉。然則舉今之世，固有不相求而同者矣，亦何待於數千歲乎？……知所待者必有時而獲，知所畜者必有時而施。苟有志焉，不必有求而後合。余嘉與偁不相求而兩得也，於是乎書。

按：此文作於嘉祐六年，可見廬陵治經之意態矣。其易童子問疑十翼，春秋論（上、中、下三篇，居士集卷十八。）疑三傳，爲詩本義不守毛、鄭，皆不輕信前人傳注舊說，而獨窮遺經於二千歲之上者。王厚齋曰：「歐陽公以河圖、洛書爲怪妄。東坡云：『著於易，見於論語，不可誣也。』南豐云：『以非所習見，則果於以爲不然，是以天地萬物之變，爲可盡於耳目之所及，亦可謂過矣。』

蘇、曾皆歐陽公門人，而議論不苟同如此。」自今觀之，更可見廬陵之卓然特出，其所稱於廖偁者之洵不虛也。而於當時特有關係者，則爲對於周禮之意見。今居士集卷四十八有策進士問數篇道其意云：

問：六經者，先王之治具，而後世之取法也。書載上古，春秋紀事，詩以微言感刺，易道隱而深矣，其切於世者，禮與樂也。自秦之焚書，六經盡矣，至漢而出者，皆其殘脫顚倒，或傳之老師昏耄之說，或取之冢墓屋壁之間，是以學者不明，異說紛起。況乎周禮，其出最後，然其為書備矣。其天地萬物之統，制禮作樂，建國君民，養生事死，禁非道善，所以為治之法，皆有條理。三代之政美矣，而周之治迹所以比二代而尤詳，見於後世者，周禮著之故也。然漢武以為「瀆亂不驗之書」，何休亦云「六國陰謀之說」，何也？然今考之，實有可疑者。夫內設公卿大夫士，下至府史胥徒以相副貳，外分九服，建五等，差尊卑以相統理，此周禮之大略也。而六官之屬，略見於經者，五萬餘人，而里閭縣鄙之長，軍師卒伍之徒不與焉。王畿千里之地，為田幾井，容民幾家，王官王族之國邑幾數，民之貢賦幾何，而又容五萬人者於其間。其人耕而賦乎？如其不耕而賦，則何以給之？夫為治者，故若是之煩

乎？此其一可疑者也。秦既誹古，盡去古制。自漢以後，帝王稱號，官府制度，皆襲秦故。以至於今，雖有因有革，然大抵皆秦制也。未嘗有意於周禮者。豈其體大而難行乎？其果不可行乎？夫立法垂制，將以遺後也，使難行而萬世莫能行，與不可行等爾。然則反秦制之不若也。脫有行者，亦莫能興，或因以取亂，王莽、後周是也。則其不可用決矣。此又可疑也。然其祭祀衣服車旗，似有可采者，豈所謂郁郁之文乎？三代之治，其要如何？周禮之經，其失安在？宜於今者，其理安從？其悉陳無隱！

又問：三王之治，損益不同，而制度文章，惟周為大備。周禮之制，設六官以治萬民，而百事理。夫公卿之任重矣，若乃祭祀天地日月宗廟社稷四郊明堂之類，天子大臣所躬親者，一歲之間有幾？又有巡狩朝會師田射耕燕饗，凡大事之舉，一歲之間又有幾？而為其民者，亦有畋獵學校射鄉飲酒，凡大聚會，一歲之間有幾？又有州黨族官歲時月朔春秋酺禜詢事讀法，一歲之間又有幾？其齋戒供給期召奔走廢日幾何？由是而言，疑其官不得安其府，民不得安其居，亦何暇修政事、治生業乎？何其煩之若是也？然說者謂周用此以致太平，豈朝廷禮樂文物，萬民富庶豈弟，必如是之勤且詳，然後可以致之歟？後世苟簡，

不能備舉，故其未能及於三代之盛歟？然為治者果若是之勞乎？用之於今，果安焉而不倦乎？抑其設施有法，而弟弗深考之歟？諸君子為言之！

按：此問在仁宗嘉祐二年，程顥、張載、朱光庭、蘇軾、蘇轍、曾鞏皆以是科及第。前策尚在嘉祐二年前，李覯作周禮致太平論則在皇祐四年。

宋儒自胡安定以經義、時務分齋講學，一時風氣競務於通經致用，盱江李泰伯遂爲周禮致太平論；及王介甫用事，乃依會周禮行新法。此皆廬陵鄉人，接聞廬陵之風聲而起者。廬陵獨深不喜迂今媚古之見。凡其致疑於周禮者，蓋有感於時論而發。及南渡以後，如葉水心、馬貴與之徒，皆競言周禮成法不足推行於後世矣。然水心仍擺脫僞見未盡，顧以譏廬陵謂：「歐陽氏策，爲三代井田禮樂而發者五，似歎先王之道不得行於後世者；然其意則不以漢、唐爲非，豈特不以爲非，而直謂唐太宗之治幾乎三王；則不必論矣。」而不知此正廬陵之卓然特出於時流者。

廬陵論政制頗疑周禮，論心性又疑及中庸。今居士集策問有及此者，云：

問：禮、樂之書，散亡而雜出於諸儒之記，獨中庸出於子思。子思，聖人之後也，其所傳宜得其眞，而其說有異乎聖人者，何也？論語云：「吾十有五而志于學，三十而立，四十

而不惑，五十而知天命。」蓋孔子自年十五而學，學十五年而後有立，其道又須十年而一進。孔子之聖，必學而後至，久而後成，而中庸曰：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。」自誠明，生而知之也；自明誠，學而知之也。若孔子者，可謂學而知之者。孔子必須學，則中庸所謂「自誠而明」，不學而知之者，誰可以當之歟？堯用四凶，其初非不思也，蓋思之不能無失耳，故曰「惟帝其難之」。舜之於事，必問於人而擇焉，故曰「舜好問」。禹之於事，己所不決，人有告之言，則拜而從之，故曰「禹拜昌言」。湯之有過，後知而必改，故曰「改過不悋」。孔子亦嘗有過，故曰：「幸，苟有過，人必知之。」而中庸曰：「誠者不勉而中，不思而得。」夫堯之思慮常有失，舜、禹常待人之助，湯與孔子常有過；此五君子者，皆上古聖人之明者，其勉而思之，猶有不及，則中庸之所謂「不勉而中，不思而得」者，誰可以當之歟？此五君子者，不足當之，則自有天地已來，無其人矣。豈所謂虛言高論，而無益者歟？夫孔子必學而後至，堯之思慮或失，舜、禹必資於人，湯、孔不能無過，此皆勉人力行不怠有益之言也。若中庸之誠明不可及，則怠人而中止，無用之空言也。故予疑其傳之謬也。吾子以為如何？

自唐李翺復性書盛推中庸，宋儒尤樂道，雖范文正亦爾，廬陵獨疑之。蓋不徒疑中庸也，凡當時言心、言性之說，廬陵皆不喜，居士集卷四十七有答李詡第二書暢論其意。書曰：

修白：前辱示書，及性詮三篇，見吾子好學善辯，而文能盡其意之詳。今世之言性者多矣，有所不及也，故思與吾子卒其說。修患世之學者多言性，故常為說曰：夫性，非學者之所急，而聖人之所罕言也。易六十四卦不言性，其言者，動靜得失吉凶之常理也。春秋二百四十二年不言性，其言者，善惡是非之實錄也。詩三百五篇不言性，其言者，政教興衰之美刺也。書五十九篇不言性，其言者，堯、舜、三代之治亂也。禮、樂之書雖不完，而雜出於諸儒之記，然其大要，治國修身之法也。六經之所載，皆人事之切於世者，是以言之甚詳。至於性也，百不一二言之，或因言而及焉，非為性而言也，故雖言而不究。予之所謂不言者，非謂絕而無言，蓋其言者鮮，而又不主於性而言也。論語所載七十二子之問於孔子者，問孝問忠，問仁義，問禮樂，問修身，問為政，問朋友，問鬼神者有矣，未嘗有問性者。孔子之告其弟子者凡數千言，其及於性者，一言而已。予故曰「非學者之所急，而聖人之所罕言」也。書曰：「習與性成」，語曰：「性相近，習相遠」者，戒人慎

所習而言也。中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道」者，明性無常，必有以率之也。樂記亦曰：「感物而動，性之欲」者，明物之感人無不至也。然終不言性果善果惡，但戒人慎所習與所感，而勤其所以率之者爾。予故曰「因言以及之，而不究」也。修少好學，知學之難，凡所謂六經之所載，七十二子之所問者，學之終身有不能達者矣。於其所達，行之終身有不能至者矣。以予之汲汲於此，而不暇乎其他，因以知七十二子亦以是汲汲而不暇也。又以知聖人所以教人垂世，亦皇皇而不暇也。今之學者，於古聖賢所皇皇汲汲者，學之行之，或未至其一二，而好為性說，以窮聖賢之所罕言而不究者。執後儒之偏說，事無用之空言，此予之所不暇也。或有問曰：「性果不足學乎？」予曰：「性者，與身俱生，而人之所皆有也。為君子者，修身治人，而己性之善惡不必究也。」使性果善邪？身不可以不修，人不可以不治。使性果惡邪？身不可以不修，人不可以不治。不修其身，雖君子而為小人，書曰：「惟聖罔念作狂」是也。能修其身，雖小人而為君子，書曰：「惟狂克念作聖」是也。治道備，人斯為善矣，書曰：「黎民於變時雍」是也。治道失，人斯為惡矣，書曰：「殷頑民」，又曰：「舊染汙俗」是也。故為君子者，以修身治人為急，而不窮性以為言。夫七十二子之不問，六經之不主言，或雖言而不究，豈略之哉？蓋有意也。或又

問曰：「然則三子言性過歟？」曰：「不過也。」「其不同，何也？」曰：「始異而終同也。」使孟子曰人性善矣，遂怠而不教，則是過也。使荀子曰人性惡矣，遂棄而不教，則是過也。使揚子曰人性混矣，遂肆而不教，則是過也。然三子者，或身奔走諸侯以行其道，或著書累千萬言以告於後世，未嘗不區區以仁義禮樂為急，蓋其意以謂善者一日不教，則失而入於惡，惡者勤而教之，則可使至於善。混者驅而率之，則可使去惡而就善也。其說與書之「習與性成」，語之「性近習遠」，中庸之「有以率之」，樂記之「愼物所感」，皆合。夫三子者，推其言則殊，察其用心則一，故予以為推其言不過始異而終同也。凡論三子者，以予言而一之，則譊譊者可以息矣。予之所說如此，吾子其擇焉。

昔閻百詩辨僞古文尚書，毛西河語之曰：「姚立方，子之廖偁。」此以百詩之疑經辨僞上擬廬陵也。今觀廬陵此書，又儼然顧亭林之先聲矣。廬陵友人劉公是特辨之，又不啻張蒿菴之折亭林也。近人奉顧、閻爲清學開山，謂其議論途轍，足以一反宋人之所爲；豈謂宋學啟先，此等議論途轍，固已先清儒而有乎？

然廬陵雖疑經辨僞，不喜言心性，而廬陵胸中自有一番古聖人及所謂古聖人之道者在，其意

可徵之於本論之上篇。（居士集第十七。）其言曰：

佛法為中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者，莫不欲去之。已嘗去矣，而復大集。攻之暫破而愈堅，撲之未滅而愈熾，遂至於無可奈何。是果不可去邪？蓋亦未知其方也。夫醫者之於疾也，必推其病之所自來，而治其受病之處。病之中人，乘乎氣虛而入焉，則善醫者不攻其疾，而務養其氣，氣實則病去，此自然之效也。故救天下之患者，亦必推其患之所自來，而治其受患之處。佛為夷狄，去中國最遠，而有佛固已久矣。堯、舜、三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年，而佛至乎中國。由是言之，佛所以為吾患者，乘其闕廢之時而來，此其受患之本也。補其闕，修其廢，使王政明而禮義充，則雖有佛，無所施於吾民矣。此亦自然之勢也。昔堯、舜、三代之為政，設為井田之法，籍天下之人，計其口而皆授之田，凡人之力能勝耕者，莫不有田而耕之。斂以什一，差其征賦，以督其不勤。使天下之人力，皆盡於南畝，而不暇乎其他。然又懼其勞且怠而入於邪僻也，於是為制牲牢酒醴以養其體，弦匏俎豆以悅其耳目，於其不耕休力之時而教之以禮。故因其田獵而為蒐狩之

禮，因其嫁娶而為婚姻之禮，因其死葬而為喪祭之禮，因其飲食羣聚而為鄉射之禮。非徒以防其亂，又因而教之，使知尊卑長幼凡人之大倫也。故凡養生送死之道，皆因其欲而為之制。飾之物采而文焉，所以悅之使其易趣也。順其情性而節焉，所以防之使其不過也。然猶懼其未也，又為立學以講明之。故上自天子之郊，下至鄉黨，莫不有學。擇民之聰明者而習焉，使相告語而誘勸其愚墮。嗚呼，何其備也！蓋三代之為政如此，其慮民之意甚精，治民之具甚備，防民之術甚周，誘民之道甚篤。行之以勤，而被於物者洽，浸之以漸，而入於人者深。故民之生也，不用力乎南畝，則從事於禮樂之際。不在其家，則在乎庠序之間。耳聞目見，無非仁義。樂而趣之，不知其倦。終身不見異物，又奚暇夫外慕哉？故曰：雖有佛，無由而入者，謂有此具也。及周之衰，秦併天下，盡去三代之法，而王道中絶。後之有天下者，不能勉彊，其為治之具不備，防民之漸不周，佛於此時乘間而出。千有餘歲之間，佛之來者日益衆，吾之所為者日益壞。井田最先廢，而兼幷游惰之姦起。其後所謂蒐狩婚姻喪祭鄉射之禮，凡所以教民之具，相次而盡廢，然後民之姦者有暇而為佗。其良者，泯然不見禮義之及己。夫姦民有餘力，則思為邪僻。良民不見禮義，則莫知所趣。佛於此時乘其隙，方鼓其雄誕之說而牽之，則民不得不從而歸矣。又況王公大

人，往往倡而毆之，曰佛是眞可歸依者，然則吾民何疑而不歸焉？幸而有一不惑者，方艴然而怒曰：「佛何為者，吾將操戈而逐之。」又曰：「吾將有說以排之。」夫千歲之患，徧於天下，豈一人一日之可為？民之沈酣，入於骨髓，非口舌之可勝。然則將柰何？曰：莫若修其本以勝之。昔戰國之時，楊、墨交亂，孟子患之，而專言仁義。故仁義之說勝，則楊、墨之學廢。漢之時，百家並興，董生患之，而退修孔氏。故孔氏之道明，而百家息。此所謂修其本以勝之之效也。今八尺之夫，被甲荷戟，勇蓋三軍，然而見佛則拜，聞佛之說則有畏慕之誠者，何也？彼誠壯佼，其中心茫然，無所守而然也。一介之士，眇然柔懦，進趨畏怯，然而聞有道佛者，則義形於色，非徒不為之屈，又欲驅而絕之者，何也？彼無佗焉，學問明而禮義熟，中心有所守以勝之也。然則禮義者，勝佛之本也。今一介之士，知禮義者，尚能不為之屈，使天下皆知禮義，則勝之矣。此自然之勢也。

此意廬陵又時發之於試進士之策問。曰：

問：禮樂，治民之具也。王者之愛養斯民，其於教導之方，甚勤而備。故禮防民之欲也周，樂成民之俗也厚。苟不由焉，則賞不足勸善，刑不足禁非，而政不成。大宋之興八十

餘歲，明天子仁聖，思致民於太平，久矣！而天下之廣，元元之衆，州縣之吏，奉法守職，不暇其他，使愚民目不識俎豆，耳不聞弦匏，民俗頑鄙，刑獄不衰，而吏無任責。夫先王之遺文具在，凡歲時吉凶聚會，考古禮樂，可施民間者，其別有幾？順民便事，可行於今者有幾？行之固有次第，其所當先者又有幾？禮樂興而後臻於富庶歟？將旣富而後教之歟？夫政緩而迂，鮮近事實；教不以漸，則或戾民。欲其不迂而政易成，有漸而民不戾者，其術何云？儒者之於禮樂，不徒誦其文，必能通其用。不獨學於古，必可施於今。願悉陳之無讓！

按：此策在慶曆二年。

問：古者為治有繁簡，其施於民也有淺深，各適其宜而已。三代之盛時，地方萬里，而王所自治者，千里而已，其餘以建諸侯。至於禮樂刑政，頒其大法而使守之，則其大體蓋簡如此。諸侯大小國蓋數千，必各立都邑，建宗廟，卿士大夫朝聘祭祀，訓農練卒，居民度土，自一夫以上，皆有法制。則其於衆務，何其繁也？今自京師至於海隅徼障，一尉卒之職必命於朝，政之大小皆自朝出，州縣之吏，奉行而已。是舉天下皆所自治，其於大體，

則為繁矣。其州縣大小，邑閭田井，訓農練卒，一夫以上，略無制度，其於眾務，何其忽而簡也？夫禮以治民，而樂以和之，德義仁恩，長養涵澤，此三代之所以深於民者也。政以一民，刑以防之，此其淺者爾。今自宰相至于州縣有司，莫不行文書，治吏事，其急在於督賦斂、斷獄訟而已。此特淺者爾。禮樂仁義，吏不知所以為，而欲望民之被其教，其可得乎？夫治大以簡，則力有餘，治小以繁，則事不遺。制民以淺則防其僻，漸民以深則化可成。此三代之所以治也，今一切悖古，簡其當繁而繁其可簡，務其淺而忽其深，故為國百年而仁政未成、生民未厚者，以此也。然若欲使國體大小適繁簡之宜，法政弛張盡淺深之術，諸侯井田不可卒復，施於今者何宜？禮樂刑政不可卒成，用於今者何便？悖古之失，其原何自？修復之方，其術何始？述治亂，通古今，子大夫之職也，其悉心以陳焉！

大體言之，廬陵之學，猶是安定以來經義、時務並重之旨，即劉彝仲所謂「明體達用以為政教之本」者也。葉氏習學記言論之曰：「以經為正，而不汨於章讀箋註，此歐陽氏讀書法也。」又曰：「歐陽氏語，文學止於潤身，政事可以及物。」故史稱：「學者求見，所與言未嘗及文章，惟談吏事。」其策問亦多為三代井田禮樂而發。然惜其耗心力於文章者猶多。其贈荊公詩云：「翰

林風月三千首，吏部文章二百年。老去自憐心尚在，後來誰與子爭先。」而荊公酬之云：「欲傳道義心雖壯，強學文章力已窮。他日若能窺孟子，終身何敢望韓公。」故荊公論學，由文章、政事而寖寖及夫性道，然猶不免文章習氣，而於政事尤急切。至伊、洛出，始一掃文辭之習，而於政事亦置於後圖，惟汲汲以辨性明道爲先。此則宋學先進、後進之所由異也。

（民國二十六年五月燕京大學文學年報三期）



# 論宋代相權

## 一

宋代政制號爲沿襲唐舊，然多所變異，如宰相職權之低抑，亦其一端。

唐代三省體制，宋雖存其名，而實際則甚不同。宋初宰相亦稱「同中書門下平章事」，實則但就中書內省爲政事堂，與樞密對稱「兩府」，亦曰「兩地」。其門下及中書外省，惟以他官主判，未嘗預聞政事。故宋史職官志謂：

宰相不專任三省長官，尚書、門下竝列於外，又別置中書禁中，是謂政事堂，與樞密對掌大政。

樞密在唐代，起於代宗以後，僅如漢之中書謁者令。雖權任時稱侔宰相，然特以宦者任之，終非朝廷正職。五代梁有崇政使，任出納密命，蓋卽唐之樞密，乃始更用士人。然亦備顧問，參謀議於中，未專行事於外。至郭崇韜、安重誨爲之，始復唐樞密之名，而權侔宰相矣。宋代因之，遂分文事任宰相，武事任樞密。樞密之任既重，而宰相自此失職。（參通考卷五八樞密院。）故太宗命曹彬取幽州，宰相李昉等不知。招置義軍刺配，軍分三邊，趙普等亦不知之。（田錫咸平集卷一上太宗答詔論邊事。）其伐遼獨與樞密院計議，一日六召，而中書不預聞。（詳長編卷二七雍熙三年六月戊戌。）宰相不獲預聞兵事，是宰相之權已失其半，而國家軍政之不能振作，亦可想像而知。眞宗時田錫上疏，謂：

> 樞密院公事，宰相不得與聞，中書政事，樞密使不得與議，致兵謀不精，國計未善，此政化鬱堙之大者。（長編卷四三咸平元年二月乙未）

慶曆間，富弼知諫院，時西事方興，力論邊事係國安危，不當專委樞密。謂宰相當通知樞密院事。其時相臣遂皆加判樞密院。已而以判爲太重，改兼樞密院使，然不久而其制卽廢。仁宗亦謂軍國之務，當悉歸中書。樞密非古官，然未欲遽廢，則其意可知。及神宗時，元豐正名，百司庶

官，各還本職，而樞密兵政獨不歸兵部。議者以爲言，上曰：

祖宗不以兵柄歸有司，故專命官以統之，互相維制，何可廢也？（宋史卷一六二職官志）

則宋室歷世相傳，其故抑相臣不使預知兵事之意，昭然若揭矣。

## 二

宋宰相既不得預兵事，而財政之權乃亦非宰相所能握，所謂「中書治民，樞密主兵，三司理財」。「三司」謂戶部、鹽鐵、度支。其先亦由唐肅宗以下，兵寇頻仍，經費竭蹶，故每以宰相兼判度支、鹽鐵。宋太祖開寶五年，嘗命參知政事薛居正，兼提點三司淮南、江南諸路水陸轉運使。明年，薛拜相，仍領轉運使事。又命平章事沈義倫兼提點劍南轉運使。蓋猶襲唐之遺制。然循是而後，則度支、鹽鐵與戶部三司，乃駸駸脫離相權而獨立。宋史職官志謂：

天下財賦，內庭諸司，中外筦庫，悉隸三司。（宋史卷一六一）

此在宋人，亦頗有非議。太宗端拱元年，著作郎直史館羅處約上疏，請復尚書省，曰：

臣以三司之制非古也。蓋唐中葉之後，兵寇相仍，以賦調筦榷之所出，故自尚書省分三司以董之。然盡弊相沿，爲日已久。以臣所見，莫若復尚書都省故事，以今三司錢刀、粟帛、筦榷、度支之事，均在二十四司，如此則各有司存，可以責其集事。今則金部、倉部，安能知儲廩、帑藏之盈虛，司田、司川，孰能知屯役、河渠之遠近。有名無實，積久生常。堆案盈几之籍，何嘗能省覽之乎？（宋史卷四四〇本傳）

又淳化二年御史中丞王化基言五事：其一爲復尚書省，亦主廢三司。眞宗咸平二年，右司諫直史館孫何又言之。咸平四年，楊億上疏，亦謂：

租庸筦榷由別使總領，尺籍伍符非本司校定，事有所分，政非自出，周之六官於是廢矣。

（宋史卷一六八職官志）

仁宗嘉祐七年，司馬光爲諫官，以天下財用不足，請建置總計使，其疏曰：

食貨者天下之急務，今窮之如是，而宰相不以為憂者，以非己之職故也，臣願復置總計使之官，使宰相領之。（長編卷一九六）

故王安石爲相，首創「制置三司條例司」，以整頓全國之財政，而乃爲舉朝所反對。溫公與呂惠卿論新法於神宗前，曰：

三司使掌天下財，不才而黜可也，不可使兩府侵其事。（東坡集卷三六司馬溫公行狀）

然則宰相不得預聞財政，而宰相之權又去其半矣。

仁宗時，范鎭疏乞中書樞密院通知兵民財利有云：

臣伏見周制，冢宰制國用，唐宰相兼鹽鐵、轉運，或判戶部，或判度支。今中書主民，樞密院主兵，三司主財，各不相知。故財已匱而樞密院益兵無窮，民已困而三司取財不已。中書視民之困，而不知使樞密減兵，三司寬財，以救民困者，制國用之職，不在中書也。（長編卷一七九）

夫以宰相當全國之大任，而不能預聞軍事，又不能預聞國用，則宰相之權任可知，而其所能建白者，亦有限矣。

及於靖康蒙難，宋室南渡，臣僚言：

宰相之職，無所不統。本朝沿五代之制，政事分為兩府，兵權付於樞密，比年又置御營使，是政出於三也。請罷御營司，以兵權付之密院，而以宰相兼知，庶幾可以漸議兵政。（宋史卷一六二職官志）

遂於建炎四年詔：「自今宰相兼知樞密院事。」（同上。）而臣僚又言：

近以宰相兼樞密院，蓋欲使宰相知兵也。宰相今雖知兵，而財穀出入之原，宰相猶未知也。望法李唐之制，委宰相兼領三司使職事，財穀出納之大綱，宰相領之於上，而戶部治其凡。（同上）

遂於孝宗乾道二年詔：「自今宰相可帶兼制國用使，參政可同知國用事。」（同上。）自此相權始復，然於大局已無補矣。

三

宰相之權，兵、財以外，官人進賢，最其大者。而宋之相權於此亦絀。

唐崔祐甫拜門下侍郎、同中書門下平章事，未踰年，除吏七八百員。（舊唐書卷一一九本傳。）張延賞拜平章事，是年除吏千五百員。（唐書卷一二七本傳。）李吉甫自翰林承旨拜平章事，謂裴垍曰：「吉甫自尚書郎流落遠地十餘年，方歸，便入禁署。今才滿歲，後進人物，罕所接識。宰相之職，宜選擢賢俊。卿多精鑒，今之才傑，爲我言之。」垍取筆疏其名氏，得二十餘人。數日之間，選用略盡。當時翕然稱吉甫有得人之譽。（舊唐書卷一四八裴垍傳。）李德裕起草縱横，皆獨決。在位久，朝臣爲所抑者皆寃之，中貴人在上前言德裕太專。（舊唐書卷一七四本傳。）此唐代宰相有用人大權之略可見者。而宋代則用人之權復不在宰相。

宋史卷二九四蘇仲奏：

太宗皇帝始用趙普議，置考課院以分中書之權，今審官是也。

涑水紀聞載：

太宗患中書權太重，向敏中時為諫官，請分中書吏房置審官院，刑房置審刑院。熙寧間，置審官西院以主武選，於是改審官院為審官東院焉。

又實錄載：

淳化四年，以幕職州縣考課院歸流內銓，命翰林學士蘇易簡領其事，自後命近臣主之。淳化三年，詔置三班院，以崇儀副使蔚進掌之。先是供奉官等悉隸宣徽院，至是別置三班院以考殿最。自後多命近臣以主之。（通考卷五二吏部尚書）

此皆王室自攬用人大權之證。時議亦多反對。宋史柳開傳，開建言：

宰相、樞密，朝廷大臣，委之必無疑，用之必至當。銓總僚屬，評品職官，內則主管百司，外則分治四海。今京朝官則別置審官，供奉、殿直則別立三班，臣欲望停審官、三班，復委中書、樞密。（卷四四〇）

楊億上疏亦言曰：

國家慮銓擬不允，置審官之司。憂議讞或濫，設審刑之署。恐命令或失，建封駁之局。臣以為在於紀綱植立，不在於琴瑟更張。若辨論官材，歸於相府，卽審官之司可廢矣。詳評刑辟，屬於司寇，卽審刑之署可去矣。出納詔命，關於給事中，卽封駁之局可罷矣。

（宋史卷一六八職官志）

是則宋設審官院剝奪相權，議其非者，固非一人也。

史稱：

宋太宗淳化時，因言「多士滿朝，朕試令索班簿閱之，求一材中轉運使三司判官者，了不可得，雖多亦奚以為？」宰相呂蒙正對曰：「臣職在辯論官材，總領衆職，而使陛下勞於求賢，臣等之罪也。」上曰：「人心不同如面，朕以求人之要莫若責舉主。」因詔蒙正以下至知制誥，舉有器業可任以事者各一人。蒙正奏曰：「臣備位宰相，可以進退百官，今獨舉一二人，示天下以隘。」上曰：「前代亦合有宰相舉官故事，可令史館檢討之，何謂

無也？」蒙正等再拜退。（長編卷三六會要選舉二七）

此爲宋太宗下奪相權，不任宰相以用賢進才之證。

史又稱：

寇準在中書，喜用寒畯，同列屬目。吏持例簿以進，準曰：「宰相所以器百官，若用例，非所謂進賢退不肖也。」眞宗罷準相位，曰：「寇準以國家爵賞過求虛譽，無大臣體。」（長編卷六二景德三年二月）

嗟乎，此何言也！若呂蒙正之對太宗，若寇準之告吏，皆所謂眞識宰相之體任者。而宋之爲君者皆不喜。故知宋代深抑相權，蓋由其猜防之傳統，非偶然也。

# 四

郤掃編載：

唐之政令，雖出於中書門下，然宰相治事之地，別號曰「政事堂」，猶今之都堂也。故號令四方，其所下書曰「堂帖」。國初猶因此制。趙韓王在中書，權任頗專，故當時以謂堂帖勢力重於勅命。尋有詔禁止。其後中書指揮事，凡不降勅者曰「劄子」，猶堂帖也。太宗至道中，廣州通判馮拯封中書劄子奏呈，且論除授不當，太宗大怒，曰：「拯既無過，非理遣降資，雖萬里之外，爭肯不披訴也。且前代中書有堂帖指揮公事，乃是權臣假此名以威福天下。太祖已令削去，因何卻置劄子？劄子與堂帖乃大同小異耳。」張洎對曰：「劄子是中書行遣小事文字，猶京百司有符牒關刺，與此相似，別無公式文字可指揮常事。」帝曰：「自今但干近上公事，須降勅處分。其合用劄子，亦當奏裁，方可行遣。」至元豐官制行，始復詔尚書省已被旨許用劄子。

是則太宗並不許相臣於公事自有指揮，一一當聽命於勅旨。而勅旨之權，復與唐異。此王曾筆錄已詳言之矣。權在君而不在相，相臣則惟止於畫勅。是則所謂「焉用彼相」矣。

又按丁謂談錄云：

近代宰臣節帥除拜出自宸衷，不欲預聞於外，故以隔日宰臣百官出後，密召翰林學士懷具

> 員冊入禁闥上前議定。是夕草制，謂之「內制」。中夜進入，五更降出，以麻紙大書之。一行只可三字，謂之「白麻」。何者？緣黃紙始自唐高宗朝以來，只是中書出勑得使之，所以內制用麻紙。翌日，乃以繡幞蓋於箱中，置於案上，謂之「麻案」，臺於御座左右。候進呈事退，卽降麻而宣之。訖，送中書出勑寫官告年月先後，署執政參政宰相銜。

此亦可見宋代宰臣晝勅實際情形之一斑也。

再以臺、諫論之，二者設職本不同。唐諫議大夫拾遺補闕，專以諫天子爲職。而御史臺自爲一局，所以糾察百官之罪惡。宋則臺、諫漸混爲一，乃專以繩外朝，非以諫內廷。明道中，宰相李迪除二人爲臺官，言者謂臺官必由中旨，乃祖宗法也。上曰：「祖宗法不可壞也。若宰相自用臺官，則宰相過失，無敢言者矣。」迪等皆惶恐。仍詔：「自今臺官有闕，非中丞、知雜保薦者，毋得除授。」（長編卷一一三。）此一事也。

慶曆四年，並有「自今諫官毋得用見任輔臣所薦之人」之詔。知制誥田況嘗言：

> 唐兩省諫官，皆中書、門下之屬官也。今諫議大夫無復職業，自司諫、正言、知諫院，皆遺補之任，而朝廷責其言如大夫之職矣。（長編卷一四二慶曆三年）

蘇東坡亦言：

建隆以來，未嘗罪一言者。縱有薄責，旋卽超升。許以風聞，而無官長。仁宗之世，議者譏宰相但奉行臺諫風旨而已。（經進東坡文集事略卷二十四萬言書上神宗皇帝）

此又宋制以臺諫抑相權之顯證。

且宋之給舍爲所遷官，實不任職，而其職常以他官兼領。如張詠以樞密直學士，何剡以待制，皆嘗領給事中。富弼、歐陽修亦以他官領中書舍人知制誥。（通考卷五一職官考及宋史各本傳。）此等素所居官，本非宰相之屬，而得封還詔書。故宰相權益縮，無可展布。神宗時，秀州判官李定，以王安石薦召對，擢太子中允，除監察御史裏行。宋敏求知制誥，封還詞頭，復下蘇頌，次又至李大臨，亦均封還，並落知制誥，一時稱「三舍人」。（宋史各本傳。）此在唐代，封駁卽宰相之權，在宋代，封駁乃以掣宰相之肘，此又其異也。

宋史職官志謂：

三省、六曹、二十四司，類以他官主判，雖有正官，非別敕不治本司事。故中書令、侍

中、尚書令不與朝政，侍郎、給事不領省職，諫議無言責，起居不記注，中書常闕舍人，門下罕除常侍，司諫、正言非特旨供職，亦不任諫諍。至於僕射、尚書、丞、郎、員外，居其官不知其職者，十常八九。故仕人以登臺閣、升禁從為顯宦，而不以官之遲速為榮滯；以差遣要劇為貴途，而不以階、勳、爵邑有無為輕重。時人語曰：「寧登瀛，不為卿。寧抱槧，不為監。」（卷一六一）

宋初設官用意如此。後之論者均謂宋制在於中央集權，而不知復與唐之中央集權異。唐代之中央，權在三省，在宰相。宋則寧可謂其集權於帝王之一身而已。故朝權之絀，宮權之升，此實考論宋代政制者一絕當注意之點。

## 五

抑宋之宰相，不僅無預聞軍事、財政、用人之權而已。且又有宰執不許接對賓客之禁。淳化間，王禹偁上言：「庶官候謁宰相，並須朝罷於政事堂，樞密使預坐接見。」太宗詔從之。謝泌

上言極論謂：

伏覩明詔，不許宰相、樞密使見賓客，是疑大臣以私也。天下至廣，萬機至繁，陛下以聰明寄於輔臣，自非接下，何以悉知外事？若令都堂候見，則庶官請見咨事，略無解衣之暇。今陛下囊括宇宙，總攬英豪，朝廷無巧言之士，方面無姑息之臣，奈何疑執政，為衰世之事乎？（宋史卷三〇六謝泌傳）

史稱太宗覽奏，即追還前詔，並以泌表送史館。然考此後宋制，宰相不許私見賓客如故。故文彥博、富弼入相，詔三官郊迎，范鎮曰：

隆以虛禮，不若推以至誠。近制，兩制不得詣宰相居第，百官不得間見，是不推之以誠也。願除謁禁。（宋史卷三三七本傳）

此則當時宰相私謁仍有禁也。石林燕語謂：

祖宗時，執政私第接見賓客有數，庶官幾不復可進。自王荊公欲廣收人材，於是不以品秩

高卑皆得進謁。（卷六）

是此禁例，至荊公始全除耳。

## 六

又宰相坐論之禮，亦自宋而廢。王文正筆錄謂：

舊制，宰相早朝，上殿命坐，有軍國大事則議之，常從容賜茶而退。自餘號令除拜，刑賞廢置，事無巨細，並熟狀擬定進入，上於禁中親覽批紙尾，用御寶可其奏，謂之「印畫」，降出奉行而已。由唐室歷五代不改其制，抑古所謂「坐而論道」者。國初范質、王溥、魏仁溥在相位，自以前朝相，且憚太祖英睿，具劄子，面取進止。自是奏御寖多，或至旰昃，啜茶之禮尋廢，固無暇於坐論矣。

聞見近錄則謂：

故事執政奏事，坐論殿上。太祖皇帝卽位之明日，執政登殿，上曰：「朕目昏，持文字近前。」執政至榻前，密遣中使撤其坐。執政立奏事，自此始。

此雖小說野聞，要之自范質、王溥以來，相體失尊，異乎往古。此在朱子曾慨乎言之，謂：

古者三公坐而論道，方可仔細說得。如今莫說教宰執坐，奏對之時，頃刻卽退。文字懷於袖間，只說得幾句，便將文字對上宣讀過，那得仔細指點？且說無坐位，也須有個案子，令開展在上，指畫利害，上亦知得仔細。今頃刻便退，君臣如何得同心理會事？六朝時尚有「對案畫勅」之語。若有一案，猶使大臣略憑倚細說，如今公吏們呈文字相似，亦得仔細。（語類卷一二八）

朱子之語如此。然則宋相之對其君，其體制尚不及公吏之對上司。相權一隳，萬事隨之。宋室不振，大端實在此。而從來論史者皆忽之，故爲略疏其概要。

（民國三十一年九月金陵、齊魯、華西三大學中國文化硏究彙刊第二卷，四十七年六月臺北宋史硏究集轉載。其後又有增訂。）



# 論慶曆熙寧之兩次變政

北宋自眞、仁以來，積貧積弱，已處於必變之局，不必上智，莫不望朝廷之一變以自奮。故先之以慶曆，繼之以熙寧，君唱於上，臣應於下。後世乃謂獨荆公主變法，非也。然宋之政局，有不得以不變而又不可驟變者焉，如冗吏之壅政，卽其一也。

自隋、唐行科舉，門第之勢日消，進仕之途日廣，已有士多官冗之患，迄於宋而其病益顯。今約略言歷代官數，西漢自丞相至佐史凡十三萬二百八十五員，（哀帝時數，兼諸府、州、郡胥吏在內。）後漢七千五百六十七員，晉六千八百三十六員，後魏七千七百六十四員，隋一萬二千五百七十六員，（內官二千五百八十一，外郡、縣官九千九百九十五。）唐一萬八千八百零五員（內官二千六百二十一，外郡、縣官一萬六千一百八十五。）此雖未可確據，要之隋、唐官吏，較之前代遠增，則信也。

至於宋則冗官之患，見於當時之稱說者，殊不勝舉。曾鞏謂景德官一萬餘員，皇祐二萬餘

員，治平并幕職、州、縣官三千三百餘員，總二萬四千員。（元豐類稿卷三十議經費。）是皇祐、治平官數一倍於景德，亦已遠勝於唐之盛時矣。據包拯奏疏，謂景德、祥符中，文武官總九千七百八十五員，今內外官屬總一萬七千三百餘員，其未授差遣京官使臣及守選人，不在數內；較之先期，纔四十餘年，已逾一倍多矣。隋、唐雖設官寖多，然未有如本期之繁冗甚也。（包孝肅奏議卷一論冗官財用等。）此與曾鞏所舉數不同，而大體則一。眞宗咸平四年六月，有司言減天下冗吏凡十九萬五千餘人，此不在官數。其減者如此，其存者可想。

官冗之患首在耗財。包拯謂：「冗吏耗於上，冗兵耗於下。欲救其弊，在乎減冗雜而節用度。」（同見上篇。）否則用度不節，財力愈困，因益貧而益弱，其他終無可爲。而官冗之患尤不止此，蓋官冗則百務壅腫，將使政事無可推行也。包拯之言曰：

> 近歲以來，多有指名臣下為朋黨者。其間奮不顧身，孜孜於國，奬善嫉惡，激濁揚清之人，尤被奸巧誣罔，例見排斥，進一賢士必曰朋黨相助，退一庸才亦曰朋黨相嫉；遂使正人結舌，忠眞息心，不敢公言是非，明示勸戒。此最為國之大患。（包孝肅奏議卷一言七事）

又曰：

頃歲大臣顓政，頗惡才能之士，有所開建則譏其近名，或云沽激，欲求進達，遂使才能之士莫敢自效。縱能不顧忌諱，指陳事理，固亦困於沮撓，無得而施用矣。（同見上篇）

此當時官場風習之絕好描寫也。問其何以而然，則在於進仕之路之太廣，冗官之太多，而范希文言之尤深切。

仁宗慶曆三年，既擢任韓、范、富諸賢，方銳意政事，欲興革企太平，屢督促陳當世急務，而諸臣謙遜勿敢言。仲淹語人曰：「上用我至矣，然事有後先，且革弊於久安，非朝夕可能也，是固先囑其難矣。」一日，仁宗開天章閣召對，賜坐給筆札，使疏於前；仲淹不得已，退而列奏，謂：「國家革五代之亂，富有四海，垂八十年，綱紀制度，日削月侵。官壅於下，民困於外，夷狄驕盛，盜賊橫熾，不可不更張以救之。然欲正其末，必端其本，欲清其流，必澄其源。」遂陳十事，而首曰「明黜陟」，次曰「抑僥倖」，又次「精貢舉」，又次「擇官長」，莫非爲澄清吏治發。其言曰：

今文資三年一遷，武職五年一遷，謂之磨勘。不限內外，不問勞逸，賢不肖並進。假如庶僚中有一賢於衆者，理一郡縣，領一務局，思興利去害而有為也，衆皆指為生事。必嫉

之、沮之、非之、笑之，稍有差失，隨而擠陷。故不肖者素餐尸祿，安然而莫有為也。雖愚暗鄙猥，人莫齒之，而三年一遷，坐至卿監、丞郎者，歷歷皆是。誰肯為陛下與公家之利，救生民之病，去政事之弊，葺紀綱之壞哉？

又曰：

自眞宗皇帝恩意漸廣，大兩省至知雜御史以上，每遇南郊並聖節，各奏子充京官，少卿監奏一子充試銜。其正郎帶職員外郎並諸路提點刑獄以上差遣者，每遇南郊，奏一子充齋郎。其大兩省等官，既奏得子充京官，明異於庶僚，大示區別，復更每歲奏薦，積成冗官。假有任學士以上官，經二十年者，則一家兄弟子孫出京官二十人，仍接次陞朝，此濫進之極也。（上引均見范文正政府奏議卷上答手詔條陳十事）

故欲謀政事之興革，必先澄清吏治，否則雖有良法美意，誰與行之？欲澄清吏治，則興學校育人才，其本也。然其事不可驟企。次則莫如明黜陟、抑僥倖。范、富因首請詔中書、樞密通選逐路轉運按察使，即委使自擇知州，知州擇知縣，不任事者皆罷之。其議本起於歐陽修。而韓琦陳八

事，曰「選將帥、明按察、豐財利、抑僥倖、進有能之吏、退不肖之官、去冗食之人、謹入官之路」，亦在仲淹陳十事前。則仲淹十事，固是當時公議也。而仲淹主持之尤力，其選監司，取班簿，視不才者一筆勾之。富弼曰：「一筆勾之甚易，焉知一家哭矣。」仲淹曰：「一家哭何如一路哭耶？」遂悉罷之。史稱當時按察使多所舉劾，人心不自安。任子恩薄，磨勘法密，僥倖者不便，於是謗毀浸盛，而朋黨之論滋不可解。范、韓卒以是去位。

荊公用事，仲淹已卒，然韓、富、歐陽諸賢猶在也。此諸賢者，固已襄贊慶曆之變政於前，而又牴牾熙寧之新法於後者，夫亦荊公之措施，固自與仲淹異乎？今考荊公新法，大抵主於富強，特仲淹所陳十事之第五以下耳。（仲淹十事，五曰「均公田」，六曰「厚農桑」，七曰「修武備」，八曰「減徭役」，乃與荊公新政相當。）

吾法雖美，使推行吾法者而非其人，將若何？荊公似未之措意也。且冗官耗財，國何以富？荊公一意求富，徒開爭競言利之門，今日之興事而邀功者，即昔日尸素謀沮撓之輩也。此輩日進，正人日退。而荊公不之悟，一意孤行，受其包圍，往日之沮抑范、富慶曆之變政者，一變而爲今日之逢迎荊公熙寧之新法焉。風氣變矣，而病源則一。仲淹固君子，不幸爲羣小所沮；荊公亦君子，乃更不幸而爲羣小所賣。後世因認宋代人才，皆由范仲淹宏奬培成，皆由王介甫摧殘變

壞，非無故也。

朱子有言：

今世有二弊：法弊、時弊。法弊，但一切更改之，卻甚易。時弊，則皆在人，人皆以私心為之，如何變得？嘉祐間，法可謂弊矣，王荆公未幾盡變之，又別起得許多弊，以人難變故也。（語類卷一零八）

又曰：

治愈大則愈難為，監司不如做郡，做郡不如做縣。蓋這裏有仁愛心，便隔這一重。要做件事，都被下面做翻了，上面如何整頓？（語類卷一百十二）

東萊之誡朱子亦曰：

向見論治道書，其間如欲仿井田之意而科條州郡財賦之類。此固為治之具，然施之當有次第。今日先務，恐當啟迪主心，使有尊德樂道之誠，衆建正人以為輔助，待上下孚信之

後，然後為治之具可次第舉也。儻人心未孚，驟欲更張，則衆口譁然，終見沮格。

此皆有懲於熙寧之覆轍而言也。

朱子又言：

古者王畿千里而已，然官屬已各令其長推擇。今天下之大，百官之衆，皆總於吏部。下至宰執幹辦使臣，特其家私僕爾，亦須吏部差注，所以只是衮衮地鶻突差將去，何暇論其人之材否！今朝廷擧事，三省下之六部，六部下之監寺，監寺卻申上六部，六部又備申三省，三省又依所申行下。只祠祭差官，其人不過在朝職事官，其姓名亦豈難記，然省中必下之禮部，禮部行下太常，太常方擬定申部，部申省，省方從其所申差官。不知何用如此迂曲？只三省事亦然，尚書關中書取旨，中書送門下審覆，門下送尚書施行。又如旣有六部，卽無用九卿。周家只以六卿分職，漢人只以九卿釐庶務，事各歸一。本朝建官，重三疊四，多少勞擾！此須大有為後痛更革之。若但宰相有志，亦不能辦，必得剛健大有為之君自要做時方可。（語類卷一百十二）

又曰：

國初緣藩鎮彊，故收其兵權，置通判官。今已無前日可防之弊，卻依舊守此法，可謂不知變也。只通判是要何用？繆者事事不管，只任知州自為，彊者又必妄作以撓郡政，是何益哉！

又曰：

官制不若且就今日之官罷其冗員，存其當存者，亦自善。（約見語類同卷）

此皆就「法弊」言之也。荊公之新政則苦於國庫之支絀而謀大興財利，又苦於冗官之壅格，新政不易推行，而別爲張官局以領其事。則是官益冗而財利匱，與影競走，其何能及耶？昔太史公以老、莊、申、韓同傳，而曰：「老子深遠矣。」余觀於慶曆、熙寧之變政而亦云然。（元祐溫公復起，嘗議之八條，俾監司守臣察所部官吏，事未施行而議已中寢。此後朋黨之論大起，可知仍是包、范諸人所言病象也。）

（民國二十六年六月二十四日天津益世報讀書週刊一〇五期）

# 王荆公的哲學思想

## 一

今天講王荆公的哲學思想。「哲學」一名詞，由西方譯來，在西方學術上，哲學是一套體系完整的思想結構。中國學術則很少有此同樣的一套。因此，好些人認爲在中國並未有嚴格的如西方般的哲學。本講所云荆公之哲學思想，乃指荆公思想之本原處而言。

人皆知荆公爲北宋一大政治家，許多人喜歡講荆公之政治思想及經濟思想等，至其一切思想之本原來歷，則很少人講到。荆公之言行事業，宋史記載頗多不合情實處。直到清代，荆公同鄉蔡上翔寫了一部荆公年譜。此書乃蔡氏以畢生之力爲之，旨在爲荆公辯誣。晚清戊戌政變後，梁任公避地日本，曾撰王荆公一書，列爲「中國六大政治家」之一。梁氏書大半取材於蔡譜，當時

極爲傳誦。但其書亦不無疵病，有時將荆公的反對派，幾乎全寫成像是小人一流，這是很不妥的。司馬光反對荆公新法，亦自有司馬光自己之見解與立場，不宜一筆抹煞。「不革命便是反革命」，近代這些褊狹觀點，在梁書中早見端倪了。自梁氏以後，寫文章標榜荆公的很多，都稱述其變法的那一套。此等皆有關政治思想、經濟思想方面，而很少人能敍述其思想本原之所在。我今天來講荆公思想，特就其本原處講。

## 二

我一向認爲講一家一派的學術思想，一定要從整部思想史上去講，要辨明其來龍去脈。見得每一思想都不是憑空而來，同時更要注意其與時代不可分之關係。荆公學術也是宋學中一支派。惜乎黃梨洲、百家父子所撰宋元學案原未完卷，後由史學家全祖望繼續完成之，然全氏所撰荆公新學略一編，畢竟是關於史學的多些，似乎並不够說明荆公的思想。

要講荆公思想，該遠從唐代說起。那時佛學盛行，韓昌黎著原道，出力闢佛，要「人其人、火其書」。又撰師說，以傳道自負，說明中國文化自有其傳統與立足之點。到北宋，廬陵歐陽修

慕效韓文，更崇拜昌黎之爲人。他有「文學止於潤身，政事可以及物」之言。他所著本論三篇，盛贊堯、舜、三代之爲政，舉其大者曰「井田」、曰「禮樂」、曰「學校」。謂：「佛法爲中國患，其本在於王政闕，禮義廢，故莫若修其本以勝之。」他認爲闢佛要從政治教化的根本上著手。這見廬陵見解比昌黎已進了一步。荆公二十幾歲撰淮南雜說一書，此書殆已包含了荆公思想的根本見解。其友曾南豐鞏每稱道荆公學說於廬陵之門。廬陵寫信給荆公，勉其學昌黎。而荆公之志則在直接孟子。今從荆公學術思想上細看，荆公確實有見地，不能說他是盲目的自負。

遠從東漢以下，朝廷博士制陵替，社會又無自由講學之風，學術限於門第，於是轉由佛家起來擔當社會人文教化之職責。唐代更是如此。聰明有智慧的人，多有志出家做和尚，尋求究竟人生，看不起政治事業，認爲談政治只是第二義。論「道」、論「師」，都落在佛寺中。我們必知此項歷史經過，始見韓愈原道與師說兩文之重要。宋代有抱負的儒家，像范文正、王荆公，都想扭轉此風氣。荆公講求政治，講求社會事業，此與廬陵相同。而其思想本原，則又超過了廬陵一步。自荆公去世以後，二程學派所詣益精，但論其氣魄，則似轉趨狹隘，這是極可惜的。而後人又把荆公遺棄在此下宋學之外，那就更堪惋惜了。

## 三

或云，中國學術思想缺乏組織與條理。這還是依照西方人看法。西方思想多數栽根在宗教上、科學上。宗教講天、講上帝，科學講物。而中國思想傳統則有些上不在天，下不在物，主要只偏重在講人，所謂「人文本位」。王靜安國維曾說：中國古人講「人性」，只當屬於心理學範圍。所謂「性」者，只是近代心理學上之所謂「本能」。此說實大值商談。

中國古人講人性。實是中國人文本位哲學中之一種形而上學。中國學術第一步先要講究的，便是這「人性」，我們不妨暫稱之爲「性論」。

第二步要講的應稱爲「德論」。中國思想注重人性，注重人之品德，尊重人的地位。即或講神、講上帝，亦必從人的本位出發講。西方人所講的「人格」，其初不出法律與財產上的意義，後來纔講到心理上。至於中國人講「人格」，則直從道德上、品性上的觀點來講，即中國人常講的「德」字。

中國思想第三步要講的應稱「道論」。「道」與「德」，可分作兩面看。德偏在講「個

人」，道偏在講「大羣」，著重在羣治一面。如孔子，聖德崇高，但道窮不行，此是道與德之辨。

中國思想第四步要講的應稱爲「修養論」，此是講究實踐方法的。性論論究人的「本質」問題，是人文本位之形上學。德論論究人的「行爲」問題，提出理想的人格來。道論重在提出「理想」的政治，與理想的社會。荆公在此幾部分都已論到，而且都講得很精微妥貼。

## 四

此刻先講荆公的「性論」。他將孟子的「性善論」，荀子的「性惡論」，揚子的「性善惡混論」，排列一起加以說明。他自己意見則是參酌孟、揚兩家。他著有揚孟一文，認爲善是人性之正，不善則是人性不正的一面。孟子所講，只是正面之性。但其所講之命，則兼命之不正者言之。荆公主張講性、命，均須兩面顧及，所謂：

賢不肖莫非性，尊榮壽考與厄窮死喪莫非命。

他同意孟子說法：

口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安逸，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子，義之於君臣，禮之於賓主，知之於賢者，聖人之於天道，命也，有性焉，君子不謂命也。

兩面兼講，而又側重下一面。

荆公又有一文題爲原性，引述荀子的話謂：

陶人化土而爲埴，埴豈土之性也哉？

荆公則謂：

陶人不以木爲埴者，惟土有埴之性焉，烏在其爲僞也？

荆公意在說明性固是出於天然的，然土化爲埴並未失土之性，只要人爲的成分（荀子之所謂「僞」。）不違反其天然之性，便也不失其爲性了。

荆公第三文題爲性說，謂如能始終善而不變者是「上智」，老是惡而不變者是「下愚」，善而變惡、惡而變善者則是所謂「中人」。他說：

惟其不移，然後謂之上智。惟其不移，然後謂之下愚。非生而不可移也。

此是兼把後天修養來定性，此意亦可說與程朱論性有不同，須善加比較衡量。後來王船山在此方面有大發揮。

又一文題爲性情。一般人多說「性善情惡」，昌黎也就如此說。荆公則謂：

喜怒哀樂好惡欲，未發於外而存於心，性也。喜怒哀樂好惡欲，發於外而見於行，情也。

性者情之本，情者性之用。

因此性惡則情亦惡，性善則情亦善，何有「性善情惡」之理？喜怒哀樂好惡欲，乃有情人類所共有。若沒有了這情，是不成爲人的。人性之善，不靠情來表達，又怎知其性之善呢？若論政教本

原，而抹煞人情不講，又還有什麼可說的呢？人之爲人，不同於科學上之物，捨卻人情，便不能解釋人生的一切。後來程門要看喜怒哀樂未發之中的氣象，實不若荊公看重其「發於外而見於行」之「情」的說法來得平允。

## 五

其次講到荊公的「德論」，即「人品論」。荊公有一文，題爲大人論。他引孟子所云「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」之說，而把「大人」、「聖人」、「神人」三級平列起來講。他說：

由其道而言謂之神，由其德而言謂之聖，由其事業而言謂之大人。

而「聖」與「神」必立基在「大」上。大人之大，在乎其事業；聖則在於德，無德業可徵，則何從見其神？聖人之德具體化，則在事業上。講到事業，則修、齊、治、平，皆在其中了。神非聖不顯，聖非大不形。而所謂道、德、業與神、聖、大之三者，合而言之，則是所謂聖人了。

荆公又有另一文，題爲三聖人。此文講伊尹、伯夷、柳下惠三種人的類型。伊尹是：「何事非君，何使非民。治亦進，亂亦進」，所謂「聖之任」者。「後世之士，多進而寡退，苟得而害義」，便需要伯夷一型了。伯夷是：「治則進，亂則退，非其君不事，非其民不使」，所謂「聖之清」者。「後世之士，多退而寡進，過廉而復刻」，便需要柳下惠的一型了。柳下惠是：「不羞汙君，不辭小官，遺逸而不怨，阨窮而不憫」，所謂「聖之和」者。「後世之士多汙而寡節，惡異而尚同」，如此，又勢須矯之以伊尹之道了。但上述之三聖人「任」、「清」、「和」，乃是「因時之偏而救之，非天下之中道，故久而必弊」。於是不得不有孔子之所謂「可以速則速，可以久則久，可以仕則仕，可以處則處」。要行「聖之時」者之道，然後聖人之道大具，而無一偏之弊矣。然而孔子之道也不免有時而窮。此處可見荆公乃是不忍天下之弊，而要負荷天下興亡之重的。荆公之所以自待者蓋如此。

又有另一文，題太古。因爲有些人認爲世衰道微，惟有復行古道。可是「太古之人，不與禽獸朋也幾何」？荆公說，人們不明白古道裏面有其合乎當時時代要求之制作，古時之禮儀與今日之禮儀根本精神相同，而迹則不必同。不可徒襲其迹，而忽視權時之變。聖人貴乎權時之變。像老子一輩專要返諸自然，返諸太古，那豈非將把人類返諸禽獸之世了嗎？

# 六

再次講到荆公的「道論」。

荆公有一文，題名王霸，說明「王」、「霸」之所同及其所不同。王者之道，不離仁、義、禮、信。其心非有求於天下，認爲乃我分內所當做而已。霸者之道，當然也不能撇開仁、義、禮、信不談。可是其心未嘗眞求仁、義、禮、信，乃徒怕人家之譏評而勉示之以仁、義、禮、信而已。王之與霸，所以用者相同，而彼此之「存心」則大異。所謂：

心異則事異，事異則功異，功異則其名不得不異。

從三聖人與大人論兩篇之理論而言，「德」與「業」必所並重。而荆公又直從心理本源上去剖辨王霸之不同，乃開出以後理學家所極看重的「義利之辨」來。程、朱講義利，都從個人立心講起，雖若深了一層，然亦失之較狹，其實也並不能超乎荆公王霸論的範圍。荆公說：「王霸合一」，則漢、唐事功皆可說是王道路脈，只在其建志運心處有其不同。禪宗說：「運水搬柴卽是

神通妙道」，在人們看，運水搬柴不過是日常本分之事，今併論王霸，亦等於把運水搬柴說成神通妙道之意。荆公此文，可謂是把人生大羣之積極價值標揭與扶植起來了。從禪宗轉入儒學，荆公此文大可注意。

又一文名楊墨，他說：

楊墨之道得聖人之一而廢其百。由楊子之道則不義，由墨子之道則不仁。楊子之所執者為己。為己，學者之本。墨子之所學者為人。為人，學者之末。是以學者之事，必先為己。其為己有餘，而天下之勢可以為人矣，則不可以不為人。

不先爲己而卽爲人，適以爲天下害。楊子近於儒，因他還知爲己之務。可惜他止於爲己，不能達於大禹之道，乃其迷惑未達之徵。墨子棄本務而勤末務，廢人物親疏之別，可說是遠於道，則近乎荒謬了。荆公主張還是要從伯夷型做起。他初年便根本不肯出山，其後用世，亦是本其平素一段禹、稷、皐陶之心而出的。這一態度，可謂確是宋、明儒之共同態度。

## 七

其次應講到荊公之「修養論」。

荊公有兩文，一名禮樂論，一名致一論。禮樂論一文說明「禮樂所以養人之神，正人氣而歸正性」。他說衣食止在養人之形氣，禮樂則在養人之性。他太息於禮樂之意不傳，天下之言養生修性者，歸於浮屠、老子而已。

致一論一文說明：「萬物莫不有至理焉，能精其理，則聖人也。精其理之道，在乎致其一而已。」怎樣能致其一？「語道之序，則先精義而後崇德。及喻人以修之之道，則先崇德而後精義」。而不外乎是「精義入神以致用，利用安身以崇德」。這是說實現理想人格、理想社會的實踐方法。荊公之所謂「致一」則近似朱子之「格物窮理」論。

## 八

荊公思想大體如上述。時間有限，不能詳說。我現在且提出程明道批評荊公的一段話來結束

本題。明道說：

介甫談道，正如對塔說塔上相輪。某則直入塔中，般勤攀登。雖猶未見相輪，非能如公之言，然卻實在塔中，去相輪近也。

明道之意，是說荆公有高遠的理想，精深博大的思想體系，有見地，說得明白，値得大家佩服。所差的是工夫一面，實踐一面。我們也可以說，荆公的性論、德論、道論都講得很好，修養論則較諸後起諸人確有未臻精密處，然而也是大端正確的。

荆公推行新法之初，果於自用，是大家所知道的。他退休之後，涑水爲相，一反他之所爲，新法逐件論罷，荆公並不以爲意。直至「免役法」也廢了，荆公才表示「這一件都廢了嗎」的驚歎。免役法之廢止，卽如蘇東坡諸人也認爲不洽輿情。東坡一向雖反對荆公的新法，在荆公退隱南京時，卻特去看望荆公，兩人在詩文談論上很相得。此亦可見荆公晚年修養之一斑，非此篇所欲詳。

（民國四十年十一月二十九日香港新亞書院文化講座演講稿，曾收入新亞文化講座錄；此篇又有修正。）



# 明道溫公對新法

## 一　論明道與新法

荊公變法，舉朝持異議，明道亦其一。然明道態度，實與並時諸人不同。

考荊公初參大政，在熙寧二年之二月，而五月議學校貢舉。此乃自安定、泰山以來宋儒一絕大議論，慶曆變法所有意而未竟其功者。安石固非無來歷，朝臣亦多同意，而蘇軾已持異見。六月，呂誨即劾王安石巧詐十事。誨曾劾韓琦，又劾歐陽修，其劾安石，即溫公亦以爲訝。蘇軾則本主變法甚力。朱子語類謂：

荊公後來所以全不用許多儒臣，亦是各家都說得沒理會。如東坡以前進說許多，如均戶

口、較賦役、教戰守、定軍制、倡勇敢之類，是煞要出來整理弊壞處。後來荆公做出，東坡又卻盡底翻轉，云無一事可做。（語類卷一百三十）

其駁學校貢舉事，尤爲文人巧辯。當時情形如此，荆公性拗，遂致藐視一世，決意孤行。

然明道於荆公，其先固爲贊助之一員。熙寧二年四月，條例司乞選官分行天下，察農田水利賦役，凡八人，爲劉彝、謝卿材、王廣廉、侯叔獻、程顥、盧秉、王汝翼、曾亢。伊川爲明道行狀，不載此事，因荆公新政既敗，遂諱之耳。而蘇轍爲三司檢詳文字，即致書宰相陳升之論其不便。（事在二年七月。）至謂：「役人之不可不用鄉戶，猶官吏之不可不用士人。」其言絕無理，宜乎荆公不之屈。是二蘇自始即反對荆公，而明道不然。

八月，明道以呂公著薦授太子中允兼御史裏行。其上殿劄子云：

君道之大，在乎稽古正學，曉然趨道之正。故在乎君志先定。君志定而天下之治成矣。夫義理不先盡，則多聽而易惑。志意不先定，則守善而或移。惟在以聖人之訓為必當從，先王之治為必可法，不為後世駁雜之政所牽制，不為流俗因循之論所遷惑。自知極於明，信道極於篤。任賢勿貳，去邪勿疑，必期致世如三代之隆而後已也。

此與荊公告神宗，所謂「爲治必先擇術，唐太宗不足法，必堯、舜、三代」，其意正亦絕肖。明道劄子上於熙寧二年八月之後。使明道全不曉當時朝廷事態則可，否則凡所云云，固是力贊神宗新政。

又請修學校尊師儒取士劄子，則大意固與荊公合，與東坡異。又論王霸劄子，其辨王霸，乃與荊公集中王霸論（臨川文集卷六十七。）立說全似。其後朱子與陳龍川辨「王霸、義利」，仍沿明道、荊公議論，而與李泰伯之所謂「尊王賤霸」者不同。明道既辨王霸，明漢、唐之不足法，堯、舜之必可至，而曰：

> 欲為聖賢之事，而使庸人參之，則其命亂矣。既任君子之謀，而又入小人之議，則聰明不專而志意惑矣。今將救千古深錮之弊，為生民長久之計，非夫極聽覽之明，盡正邪之辨，致一而不二，其能勝之乎？或謂人君舉動，不可不慎，易於更張，則為害大矣。臣獨以為不然。所謂更張者，顧理所當耳，其動皆稽古質義而行，則為慎莫大焉，豈若因循苟簡卒致敗亂者哉？自古以來，何嘗有師聖人之言，法先王之治，將大有為而返成禍患者乎？願陛下奮天錫之勇智，體乾剛而獨斷，霈然不疑，則萬世幸甚！

此亦必使明道全不曉當時朝廷事態則可，否則凡所云云，固又是力贊神宗新政。

其論十事劄子，謂：

> 徒知泥古，姑欲循名，固末世陋儒之見。然儻謂今人之情已異於古，先王之迹不可復於今，趨便目前，不務高遠，亦恐非大有為之論，未足濟當今之極弊。

此仍是明白提出其主張變法之見解。所陳十事，首「建師傅」，次「定官制」，三「正井地」，四「立鄉黨」，五「興學校」，六「革胥吏」，七「合兵農」，八「講積儲」，九「職浮民」，十「明禮制」。著眼所在，上下一體，教養並重，決非小小爲損益者。

然明道與荆公，合於始，終不能不分於後。據續宋編年資治通鑑，（續資治通鑑長編拾補卷六引。）熙寧二年十一月，程顥謂王安石曰：「介甫行新法，人方疑以爲不便，今乃引用一副當小人，何也？」介甫曰：「方新法之行，舊時人不肯前，因用一切有才力；俟法行已成，遂逐之，卻用老成者守之。」顥曰：「介甫誤矣，君子難進易退，小人得路，豈可去也？他日將悔之。」此乃明道與荆公之歧點。荆公惟求吾法之行，而所用之爲君子、小人不論。此則明道之所由終與荆公絕。

於翌年（熙寧三年。）二月，荊公爭青苗乞分司。御史王子韶、程顥，諫官李常，皆稱有急奏，乞登殿，言不當聽安石去位，意甚懼。及安石復視事，子韶等乃私相賀。（據通鑑紀事本末卷六十八，又長編拾補卷七八。）伊川行狀亦不載。則至是明道固猶力贊新政，不欲荊公之去。然李常固已疏言青苗收息之非。（紀事本末六十八，宋史常傳。）而明道亦爭之，謂：

安危之本在乎人情，治亂之機繫乎事始。衆心睽乖則有言不信，萬邦協和則所為必成。固不可以威力取強，言語必勝。而近日所聞，尤為未便。徒使中外物情，愈致驚駭。舉一偏而盡沮公議，因小事而先失衆心，權其輕重，未見其可。與其遂一失而廢百為，孰若沛大恩而新衆志？

窺明道語意，不重在爭青苗之得失，而重在體羣情之向背。然荊公不爲動，以爲若不申明法意，使中外具知，則是縱使邪說誣民，而令詔令本意更不明於天下，如此則異議何由帖息？（取明道文集原題附注語。）未再旬，明道再上疏，（在三年四月十七日，前疏在同年三月四日。）謂：

自古興治，雖有專任獨決能就事功者；未聞輔弼大臣，人各有心，睽戾不一致，國政異

出，名分不正，中外人情，交謂不可，而能有為者也。

嘗讀明道前後諸奏，初雖勸神宗先定君志，終乃勸其俯順輿情；是乃隨時推移，固非異心變節。而荆公意氣愈盛，方有「天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤」之豪語。明道至中書與荆公面論，徐謂荆公曰：「天下事非一家私議，願平氣聽之。」荆公雖媿屈，然終不從。自是程顥、張戩、李常、王子韶皆罷斥。然荆公素善明道，嘗謂：「此人雖未知道，亦是忠信。」及是出為京西路提點刑獄，明道上疏力辭，願從竄謫，乃改簽書鎭寧軍左節度官。

然明道於荆公新政，始終未有逾量之貶。嘗謂：

熙寧初，王介甫行新法，並用君子、小人。君子正直不合，介甫以為俗學不通世務，斥去。小人苟容諂佞，介甫以為有才能知通變，用之。介甫性狠愎，衆人皆以為不可，則執之愈堅。君子旣去，所用皆小人，爭為刻薄，故害天下益深。使衆君子未用與之敵，俟其勢久自緩，委曲平章，尚有聽從之理，俾小人無隙以乘，其為害不至此之甚也。

此為明道對荆公新法最明白之態度。

及神宗升遐，明道爲汝州酒官，奔喪至洛，告人曰：「顥以言新法不便，忤大臣，同列皆謫官，顥獨除監司，顥不敢當，辭之。念先帝見知之恩，終無以報。」言次泣下。或曰：「司馬君實、呂晦叔作相如何？」明道曰：「當與元豐大臣同。若先分黨與，他日可憂。使變其已甚害民之法則善矣。不然，衣冠之害未艾也。」又曰：「君實忠直難與議，晦叔解事，恐力不足耳。」既而二人果相，召明道。明道未行而卒。元祐之政，不及見。（見邵伯溫聞見錄。）此又見明道雖爲溫公所重，然兩人政治意見不必盡合。

荆公之告神宗曰：「司馬光異論之人倚以爲重，朝夕所與切磋琢磨者，乃劉攽、劉恕、蘇軾、蘇轍之徒而已。」（紀事本末卷六十八。）蓋溫公於二蘇近，於二程遠。故朱子語類謂：

新法之行，諸公實共謀之。雖明道先生不以為不是，蓋那時也是合變時節。但後來人情洶洶，明道始勸之以不可做逆人情底事。及王氏排眾議行之甚力，諸公始退散。

或問：「新法雖塗人皆知其有害，何故明道不以為非？」曰：「自是王氏行得來有害。若使明道為之，必不至恁地狼狽。」

問：「若專用韓、富如何？」曰：「二公也只守舊。」「專用溫公如何？」曰：「他又別

是一格。」

又問：「若是二程出來擔負，莫須別否？」曰：「若如明道十事，須還他全別方得。只看他當時薦章，謂其『志節慷慨』云云，則明道豈是循常蹈故塊然自守底人！」

或問荊公與坡公之學。曰：「二公之學皆不正，但東坡德行那裏得似荊公？東坡初年若得用，未必其患不甚於荊公。但東坡後來見得荊公狼狽，所以都自改了。他分明有兩截底議論。」

又曰：「熙寧更法，亦是勢當如此。凡荊公所變更者，初時東坡亦欲為之；及見荊公做得紛擾狼狽，遂不復言，卻去攻他。（按：東坡攻荊公貢舉之議，時荊公方執政，尚未至狼狽也。朱子語亦未全是。）如荊公初上底書，所言皆是，至後來卻做得不是。自荊公以改法致天下之亂，人遂以因循為當然，天下之弊，所以未知所終也。」

問：「萬世之下，王臨川當作何評品？」曰：「陸象山嘗記之矣，何待他人。」

又曰：「溫公忠直，而於事不甚通曉。如爭役法，七八年間直是爭此一事。他只說不合令民出錢，其實不知民自便之。此是有甚大事？卻如何捨命爭！」（以上均見語類卷百三十）

朱子直接洛學傳統，當時於荆公新黨外別分洛、蜀、朔三派，可於朱子語見其異同所判矣。近人有以二程與溫公混看，以爲代表宋人理學，皆主無爲而治，甚不合當時實相，故略爲疏說之。

（民國二十五年十月十五日天津益世報讀書週刊第七十期，筆名未學齋主。）

## 二　論荆公溫公理財見解之異同

溫公爲荆公政敵，荆公新法重理財，論史者遂疑溫公論政不重理財，其實非也。考溫公集卷二十三論財利疏，大意謂：

古之王者藏於民，降而不能，乃藏於倉廩府庫。今民既困矣，而倉廩府庫又虛，臣恐國家異日之患，不在於他，在於財力屈竭而已矣。今朝廷特置寬恤民力之官，分命使者，旁午四出。夫寬恤民力，在於擇人，不在立法。若守令得人，則民力自寬。守令非其人，而徒立苛法，適以擾民。為今之術，在隨材用人而久任之，在養其本原而徐取之，在減損浮冗而省用之。財用之所以匱之，由朝廷不擇專曉錢穀之人為之故也。凡百官莫不欲久於其

任，而錢穀爲甚。臣愚以爲朝廷宜精選朝士之曉練錢穀者，使久於其任，則異日財用之豐耗不離於己，不得諉之他人，必務爲永久之規矣。

又曰：

食貨者，天下之急務，今窮之如是，而宰相不以爲意，以爲非己之職故也。臣願陛下復置總計使之官，使宰相領之。議者必以爲宰相論道經邦，燮理陰陽，不當領錢穀之職，是皆愚人不知治體者之言。周禮以冢宰制財用，唐制以宰相領鹽鐵、度支、戶部，自古及今，錢穀皆宰相之職也，豈有食貨國之大政，而謂之非宰相之事乎！（卷二十四上殿劄子又論此事。）

此疏尚在仁宗時，其後荊公以宰相領「制置三司條例司」，卽溫公使宰相領總計使之意。溫公極言食貨國之大政，而顧與荊公持異者，非溫公不重理財，特其所主與荊公不同。溫公之意，首主節用，此疏已詳論之。此外如卷二十四論覃恩劄子，卷三十四節用劄子，又乞改郊禮劄子，（皆在英宗治平二年。）謹謹申說者在是。神宗熙寧六月丙寅，命司馬光、滕甫同看詳裁減國用制度，仍取慶曆二年數，比見今支費有不同者，開析以聞。溫公奏：

國用所以不足，在於用度太奢，賞賜不節，宗室繁多，官職冗濫，軍旅不精。此五者，非愚臣一朝一夕所能裁減。若但欲如慶曆二年裁減制度，比見今支費數目，此止當下三司令供析聞奏，立可盡見，不必更差官置局，專領此事。（見溫公集卷三十九。）

今按：溫公論財利疏在仁宗嘉祐七年七月，其時已力主減損浮冗。神宗新卽位，韓琦、張方平亦上疏謂：

祖宗平天下，收歛其金帛，納之內藏諸庫，其所以遺後世之業厚矣。自康定、慶曆以來，發諸宿藏，以助興發，百年之積，惟存空簿。

今神宗乃祇命溫公比照慶曆二年數開析，此溫公所不樂，故曰「止當下三司供析聞奏，不必更差官置局」也。梁任公爲王荆公傳略，乃據此訶溫公爲不負責任，以敷衍答上命，神宗故不樂得此不負責任之大臣以共國事。其然，豈其然乎？

是年八月，宰臣曾公亮等言：

伏見故事，南郊禮畢，陪祀官並蒙賜。方今河朔畱沴，調用繁冗，所宜自內裁節。凡二府

祿廩豐厚，頒賚頻仍，更於此時，尚循舊式，實非臣等所安。

詔送學士院取旨。溫公奏：

古者冢宰制國用，視年之豐耗，量入為出。國家帑藏素已空虛，今歲河北災害特甚。當此之際，朝廷上下，安可不同心協力，痛加裁損，以徇一方之急。若為臣有大勳於天下，雖錫之以山川土地附庸，何為不可？若止因郊禮陪位而受數百萬之賞，臣竊有所不安。臣前所謂「賞賜無節」者，此亦其一也。臣愚以為文臣自大兩省以上，武臣及宗室自正任刺史以上，內臣自押班以上，並宜減半。其文武朝臣更不減，似為酌中。臣亦知此物未能富國，因此漸思減其餘浮費，自今日為始耳。

溫公所奏，猶是往昔所持之夙見，既有合朝臣遜辭之意，而又斟情酌理，堪稱允愜。而荆公獨持異論，謂：「昔常袞辭堂饌，時議以爲袞自知不能，當辭位不當辭祿。且國用不足，由未得善理之人故也。」溫公曰：「善理財之人，不過頭會箕斂，以盡民財，豈國家之利？」荆公曰：「不然，善理財者，民不加賦而國用饒。」溫公曰：「此乃桑弘羊欺漢武帝之言。天地所生貨財百

物，止有此數。不在民間，則在公家。桑弘羊能致國用之饒，不取於民，將焉取之？」荊公曰：「太祖時趙普等爲相，賞賚或以萬數。今郊賚匹兩不過三千，豈足爲多？」溫公曰：「普等運籌帷幄，平定諸國。今兩府助祭，不過奏中嚴外，辨沃盥，奉帨巾，有何功勤而比普等？」與荊公爭論良久。王珪曰：「司馬光言省費自貴近始，光言是也。王安石言取費不多，恐傷國體，安石言亦是。惟陛下裁。」神宗曰：「朕亦與司馬光同。」而是日適會荊公當制，竟以己意批答。引常袞事責兩府，公亮等遂不敢辭。

此事是非，如王珪所分辨，可謂平矣。乃梁氏書斬頭截尾，獨割胸腹，謂：

> 史稱荊公、溫公廷辯理財，荊公曰：「善理財者，不加賦而國用足。」溫公曰：「安有此理！天地所生財貨百物，不在民則在官。設法奪民，甚於加賦。」史所載僅此，荊公反駁溫公言則缺之，想更有偉論，惜不可得見矣。夫溫公之言，其果衷於事理耶？財貨百物，果為天地所生，終古不變耶？抑亦可以增殖者耶？

余少年讀此，嘗怪溫公何不通情事乃爾？後得稍窺史籍，乃知兩人本爭郊賚。至於財貨可以增殖，溫公雖迂，諒非不知。其論財利疏所謂「養其本源而徐取之」，一「養」字，一「徐」字，

闡發增殖財貨之意義，尤可玩味。

宋室財政，至仁宗末年，匱乏已極。無論何人當政，決不能不先務理財。惟溫公主節流，而荆公似偏主開源，此則其異。溫公亦非不知理財有開源一路，惟溫公意開源不能急迫求之，當「養源而徐取」也。

是歲，神宗問講讀官「富民」之術。溫公言：

> 富民之本在得人。縣令最為親民，欲知縣令能否，莫若知州。欲知知州能否，莫若轉運使。陛下但能擇轉運使，俾轉運使案知州，知州案縣令，何憂民不富也？

大抵溫公仍守論財利一疏之見解，與慶曆變政意味極似。故其彈論新法，謂：「設官則以冗增冗，立法則以苛益苛。」又謂：「天下之事，當委之轉運使、知州、知縣，不當別遣使者，擾亂其間。」又論「青苗」不如「常平」。凡所諍糾，苟熟考當時史實者，自知溫公自有深識持重，並非全出意氣也。

荆公既爲相，設制置三司條例司，以蘇轍爲檢詳文字。先是轍上疏曰：

所謂豐財者，非求財而益之，去事之所以害財者而已。事之害財者三：曰冗官、冗兵、冗費。

子由此等處見解與溫公正近。

其後溫公既主政，畢仲游遺之書云：

昔王安石以興作之說動先帝，而患財之不足也，故凡政之可得民財者無不用。今廢青苗，罷市易，蠲役錢，去鹽法，凡號為利而傷民者，一掃而更之。則向來用事於新法者，必操不足之情，言不足之事，以動上意。為今之策，當大舉天下之計，深明出入之數，以諸路所積之錢粟，一歸地官，使經費可支二十年之用。數年之間，又將十倍於今日。使天下曉然知天下之餘於財也，則不足之論不得陳於前，然後新法可永罷而無敢議復者矣。

曾布則謂：

神宗時府庫充積，元祐非理耗散，又有出無入，故倉庫為之一空。乃以為臣壞三十年之大計，恐未公也。（通鑑長編）

節用之說既不行，興利之策又盡廢，於是元祐之政，亦終於爲不可久。

孝宗淳熙十年，楊安誠劄言：

請遵仁宗之制，采用司馬光之言，覈實浮費，量加撙節。

帝曰：

近日臣僚言，多用司馬光撙節之說。蓋仁宗時亦自乏用，故司馬光有是言。

則溫公節流之議，猶爲南渡諸臣所樂引。

（民國二十六年三月四日，天津益世報讀書週刊第八十九期。）

# 論關於荊公傳說之聞鵑辨姦兩案

## 一

蔡上翔王荆公年譜考略目「聞鵑」、「辨姦」爲兩案，而皆有以辨其僞，其說是已。顧此兩說，就當時史實論之，亦皆自有其背景可資推說者。

## 二

邵氏聞見錄謂：

嘉祐末，康節先生行洛陽天津橋，忽聞杜宇，歎曰：「北方無此物，不及十年，其有江南

人以文學亂天下者乎！天下將治，地氣自北而南。將亂，自南而北。今南方地氣至矣。」

至名臣言行錄外集則謂：

治平中，邵雍與客散步天津橋上，聞杜鵑聲，慘然不樂，曰：「不二年，上用南士為相。多引南人，專務變更，自此天下多事。」

此說也，其果為康節之能預知與否可不論，惟造此故事者，實抱一南北畛域之見，其為代表當時北方士人之一種見解，則甚明顯也。

考南人北人之見，遠始宋初。故眞宗欲用王欽若（臨江軍新喩人。）而先問王旦（大名人。）云：「祖宗時有秘讖，云南人不可作宰相，此豈立賢無方之義乎？」（曲洧舊聞卷一。）旦曰：「臣見祖宗朝，未嘗有南人當國者。雖古稱立賢無方，然須賢士乃可。臣為宰相，不敢沮抑人，此亦公議也。」眞宗乃止。旦沒後，欽若始大用，語人曰：「為王公遲我十年作宰相。」（宋史旦傳。）此一事也。景德初，晏殊（撫州臨川人。）以神童薦，與進士並試，賜同進士出身。寇準（華州下邽人。）曰：「殊江外人。」帝顧曰：「張九齡非江外人耶？」此又一事也。卽此兩事，可見當時北方士

大夫排沮南人之概。

然南人勢力，終見逐步高漲。晁以道嘗言：

本朝文物之盛，自國初至昭陵（仁宗。）時，並從江南來。二徐兄弟（鉉、鍇。）以儒學顯。二楊叔侄（億、紘。）以詞章進。刁衎、杜鎬以明習典故用，而晏丞相（殊。）、歐陽少師（修。）巍乎為一世龍門。紀綱法度，號令文章，燦然具備，有三代風度。慶曆間，人材彬彬，號稱眾多，不減武、宣者，蓋諸公實有力焉。然皆出於大江之南。（亦見曲洧舊聞。）

此可徵宋代學術政事風氣之變，其先由南士始。

史稱殊平居好賢，當世知名之士如范仲淹（蘇州吳縣人。）、孔道輔皆出其門。及爲相，益務進賢材。殊出歐陽修（廬陵人。），諫官奏留，不許。（宋史卷三百十一。）范仲淹以晏殊薦爲秘閣校理。仲淹汎通六經，學者多從質問，爲執經講解，亡所倦。嘗推其奉以食四方遊士，諸子至易衣而出，仲淹晏如也。每感激論天下事，奮不顧身，一時士大夫矯厲尚風節，自仲淹唱之。仲淹罷知饒州，尹洙、歐陽修、余靖皆坐貶，自是朋黨之論興。（宋史卷三百十四。）而歐陽亦獎引後進，如恐不及，賞識之下，率爲聞人。曾鞏、王安石、蘇洵、洵子軾、轍，布衣屏處，未爲人知，修卽

游其聲譽。（宋史卷三百十九。）蓋氣節、交遊、文章，皆以南士爲盛。而晏殊知應天府，延范仲淹教生徒；仲淹守蘇州，首建郡學，聘胡瑗爲師。自五代以來，天下學校盡廢，宋代興學，亦自晏、范發之。

其可徵見當時南北士人政治上勢力之消長者，莫如引司馬光（陝州夏縣人。）、歐陽修辨「貢院逐路取人」一節說之。其事在英宗治平元年。司馬光以西北河東、陝西及近邊夔、利等路，歷屆科舉，有全無一人及第者，遂主「逐路取人」之議。略謂：

古之取士，以郡國戶口多少為律。今或數路中全無一人及第。國家用人之法，非進士及第者不得美官，非善為詩、賦、論策者不得及第，非游學京師者不善為詩、賦、論策。每次科場及第進士，大率皆是國子監、開封府解送之人。國家設官以待賢能，豈宜專取文藝？

時歐陽修爲參知政事，卽力言其不可。謂：

言事之人，但見每次科場，東南進士得多，西北進士得少，故欲改法。殊不知四方風俗異

宜，東南好文，故進士多而經學少；西北尚質，故進士少而經學多。若專論進士，則見多少不等。東南進士取解者，二三千人處只解二三十人，是百人取一。西北至多處不過百人，而解至十餘人，是十人取一。比之東南，十倍優假。東南千人解十，初選已精。西北之士，學業不及東南，發解時又十倍優假，初選已濫。若一例十人取一，則東南必多屈抑，西北必多謬濫。宜且遵舊制，不問東西南北，唯才是擇。

二人各執一見，而當時西北見絀於東南之情勢，亦從可知。然宋制實沿唐舊，唐亦以進士詩賦取士，不聞西北不如東南。則所謂「西北尚質，東南尚文」者，亦只宋代狀況如此。此等狀況，乃遠自唐代藩鎮迄於五季，中原長期構兵，遂至經濟文化逐漸南移，而北士亦逐漸墮落也。司馬、歐陽，皆當時公正君子，然其立言，頗有各自代表其鄉土觀念之色彩。至李泰伯（建昌軍南城人。）為長江賦，（盱江文集卷一。）竟謂：

國家重西北而輕東南。彼之官也特舉，此之官也累資；斂於此則莫知其竭，輸於彼則惟恐不支。官以資則庸人並進，斂之竭則民業多隳；為貪為暴，為寒為飢。如是而不為盜賊，臣不知其所歸。

則竟謂南人賦稅之負擔重而政治的待遇低，乃特爲此不平鳴矣。

及神宗相陳升之，問溫公：「外議如何？」對曰：

閩人狡險，楚人輕易，今二相（曾公亮，泉州晉江人。陳旭，建州建陽人。）皆閩人，二參政（王安石，撫州臨川人。唐介，江陵人。）皆楚人，必援引鄉黨之士，充塞朝廷，風俗何以更得淳厚？

則明明以北人地位排斥南人，幾於王旦之抑王欽若也。又道山清話云：

溫公與呂惠卿同在講筵，因論變法事，至於神宗前紛拏。神宗曰：「相與論是非，何至乃爾？」既罷講，君實氣貌愈溫粹，而吉甫怒氣拂膺，移時尚不能言。人言：「一個陝西人，一個福建子，怎生廝合得著？」

安石極器劉摯，（永靜東光人。）擢爲監察御史裏行。摯欣然就職，歸語家人，曰：「趣裝，毋爲安居計。」未及陛對，卽奏論免役等事。及入見，神宗面賜褒諭。因問：「卿從學王安石耶？安石極稱卿器識。」對曰：「臣東北人，少孤獨學，不識安石也。」退又論免役事，遂見謫。（宋史三百四十卷。）此皆蘊有極濃的南北畛域氣味也。卽康節觀物外篇亦云：「天地氣運，北而南則治，

南而北則亂。亂久則復北而南。」固亦指射當時政象言也。直至元祐元年，王巖叟入對，尙謂：「祖宗遺戒，不可用南人。如蔡確、章惇、張璪皆南人，恐害於國。」而陳瑩中彈蔡京，亦云：「重南輕北，分裂有萌。」甚至道山清話有「藝祖御筆『南人不得坐吾此堂』，刻石政事堂上。自王文穆大拜後，吏輩故壞壁，因移石他處，後寖不知所在。既而王安石、章惇相繼用事，石爲人竊去」之說。（雲麓漫鈔亦有此說，見下。）此徵當時新舊黨爭之背景中，尙有一條地方界線，無意中爲之作祟。故元祐新黨既逐，洛、蜀、朔分爭，不聞有閩、楚南士。而宋史姦臣傳，如蔡確（泉州晉江人。）、呂惠卿（泉州晉江人。）、章惇（建州浦城人。父俞，徙蘇州。）、曾布（南豐人。）、蔡京（興化仙遊人。）、蔡卞（京弟，安石壻。），莫非籍閩、楚。卽南渡諸姦，如黃潛善（邵武人。）、汪伯彥（徽之祁門人。）、秦檜（江寧人。）、賈似道（台州人。），亦所謂閩、楚人也。然自龜山從游伊、洛，已有「吾道其南」之歎，而考亭、象山，南渡後諸大賢亦萃閩、楚，則信乎地氣之移矣。然則「聞鵑」一事，縱非出諸康節之口，不已透露當時一至有味、又至關重要之消息乎？

## 三

蘇洵辨姦論，始見於邵氏聞見錄，宋文鑑采之。李穆堂據明刻嘉靖本嘉祐集十五卷無此文，斷爲邵氏僞作。蔡氏又續爲之辨證發明焉。今按：四部叢刊無錫孫氏景宋巾箱本嘉祐集亦無此篇，其爲非蘇氏原有，明矣。而僞爲辨姦論者又僞造張安道老泉墓表及蘇子瞻謝書，亦由安道與蘇氏學術、性氣實與荆公不同，故僞造者不託諸他人，而託之此兩家也。

捫蝨新話：

荆公嘗問張文定（方平。）：「孔子去世百年，生孟子亞聖，後絕無人，何也？」文定言：「豈無又有過於孔子者！」公問：「是誰？」文定言：「江南馬大師、汾陽無業禪師、雪峯、岩頭、丹霞、雲門是也。儒門淡泊，收拾不住，皆歸釋氏耳。」

張公安道嘗為予言：「道非明民，將以愚之。國朝自眞宗以前，朝廷尊嚴，天下私說不行，好奇喜事之人，不敢以事搖撼朝廷。故天下之士，祇知為詩賦以取科第，不知其他。諺曰：『水到魚行。』既已官之，不患其不知政也。昔之名宰相，皆以此術馭天下。仁宗

此張氏學術與荆公不同之證也。蘇子由龍川別志載：

初年，王沂、呂申公為政，猶持此論。二公既罷，則輕銳之士，稍稍得進，漸為奇論以撼朝廷，朝廷往往為之動搖。廟堂之淺深，既可得而知，而好名喜事之人盛矣。諫官日橫，上以謙虛為賢，下以傲誕為高，於是私說遂勝而朝廷輕矣。」

此等議論，全是道家口吻，以視荊公辨王霸，分三代、漢唐道術之異者，意趣絕不同。故方平自始卽不喜荊公，蓋方平非不喜荊公，彼自范仲淹、歐陽修以來一切南士風俗皆所不喜，而荊公其尤甚耳。方平又不喜石介，雲麓漫鈔至謂「藝祖御筆『用南人爲相，設諫官，非吾子孫』，石刻在東京內中」，則逕以惡南士與惡變法新政及尙氣節等並爲一談矣。東都事略謂：

方平嘗知貢舉，有薦王安石文學，宜辟以考校，方平從之。安石既來，一院之事皆欲紛更，方平惡之，檄以出，自是與之絕。守蜀日，蘇洵攜其二子軾、轍遊京師。方平一見，待以國士，而蘇氏父子名聲遂動天下。

此又張、王、蘇三家氣誼分合一面影也。時人又謂荊公獨不許老泉，以兩人學術，容可有之。熙寧新政，首及學校貢舉，東坡卽持異議，謂：

得人在於知人，知人在於責實。若興學校，治宮室，養遊士，置官立師，不率教者須屏之遠方，自為多事。與德行在於修身格物，設科立名，教天下以偽。策論詩賦，自政事言之，均為無益。自唐至今，以詩賦為名臣者，不可勝數。

此等議論，則全與張方平一氣呼吸也。朱子評東坡，謂其：

早拾蘇張之緒餘，晚醉佛老之糟粕。

其實東坡文士，所謂蘇張縱橫者，本與黃老因循可以相通。東坡亦只是卑卑循名責實，黃老之氣息爲重耳。雖好立言，若喜紛更，而自與荆公辨王覇，尊三代，抑漢唐之見背坐分馳。其時司馬光則謂：

取士之道，當先德行，後文學。就文學言，經術又當先於詞章。罷詩賦，以經義、論策試進士，此誠百世不易之法。但王安石不當以一家私學掩蓋先儒。

就此點論之，荆公、溫公同爲未失儒家宗旨，與張、蘇實別也。子由雖不全贊成方平議論，然子

由之爲黃老，體貌益顯。至子由反對免役，謂：「役人之必差用鄉戶，猶如衣之必絲麻，食之必五穀，不得以他物代換。」後乃謂：「役可雇不可差，雖聖人復起，不能使農民應差。」反復之間，皆見其爲文士辯口之與黃老因循而已。故朱子又謂：「二蘇之學，得於佛老，於這邊道理元無見處，所以其說多走作也。」或問張安道爲人，朱子曰：

不好！攻范黨時大節已虧了。後來為溫公攻擊，章凡六七上。東坡兄弟懷其平日待遇之厚，不問是非，極力尊之，故東坡為溫公留道碑，刪此一節不言。介甫是個修飭廉隅孝謹之人，而安道之徒，平日苟簡放恣慣了，見禮法之士必深惡。如老蘇作辨姦，東坡惡伊川，皆此類耳。

此處晦翁以辨姦爲老泉作，或誤；然謂「蘇、張苟簡，荆公修飭」，固是當時兩家眞分別也。

## 四

又按：「聞鵑」、「辨姦」兩事，均始見於邵伯溫聞見錄。伯溫爲康節子，康節亦治黃老

言，務爲苟簡者。當時自有一派士大夫治黃老家言，不喜變法紛更。蘇氏學主術數，當歸此類，故其父子與張方平氣味相投。至南士輕躁，北人厚重，故溫公一派與呂惠卿諸人廝合不著。兼以荆公之執拗，引用不問品類，明道、橫渠等理學一派力主變法者亦遠避不前，而新法遂爲衆矢的。其間固當一一分別而觀。因讀蔡氏譜，縱論之。

（民國二十五年十一月五日天津益世報讀書週刊七十三期，筆名未學齋主。）

# 讀智圓閑居編

宋眞宗大中祥符九年丙辰，歐陽修方十歲，在隨州，見韓愈遺文六卷於李氏敝簏，乞得之，其後韓文大行，羣推自歐陽氏啟之。然余考是年，釋智圓自序其閑居編於錢塘之孤山。其言曰：「釋智圓於講佛經外，好讀周、孔、揚、孟書，往往學爲古文以宗其道。又愛吟五七言詩以樂其性情。」其言學古文，卽是學韓。書中卷三十九有讀韓文詩云：

文不可終否，天生韓吏部，叱僞俾歸眞，鞭今使復古。異端維旣絕，儒宗缺皆補。高文七百篇，炳若日月懸，力扶姬、孔道，手持文章權。來者知尊儒，孰不由茲焉。我生好古風，服讀長灑蒙，何必唐一經，文道方可崇。

其推挹韓文如此，早在歐陽前。又同卷有述韓柳詩謂：

　　後生學韓文，於釋長狺狺。未知韓子道，先學韓子嗔。忘本以競末，今古空勞神。

是當時已多因誦韓文而斥佛者。又卷二十八師韓議云：

　　吾門中有為文者，反斥本教以尊儒術，乃曰師韓愈之為人也，師韓愈之為文也，則於佛不得不斥，於儒不得不尊，理固然也。

是則尊韓斥佛，其風並寖被於方外。又同卷駁嗣禹說謂：「种徵君作嗣禹說，大抵以排斥釋氏為意。謂堯水禹治，仲尼能嗣禹績，次孟軻、揚雄、王通、韓愈，以愈排斥浮圖能嗣禹功。」种放卒於大中祥符八年乙卯，穆修從之受易；疑穆氏為古文，師韓、柳，或亦由种啟之。穆修登進士第在大中祥符二年己酉，其從遊於种，當在此時前後。駁嗣禹說稱「种徵君」，或當在咸平四五年种初見召時，穆修尚未與种相識，年僅二十三四；其治韓文或當在後，而智圓、种放轉以方外治韓文在穆修前矣。此上惟柳開仲塗，遠在太祖開寶六年成進士，而其始學韓文，尚在成進士前十年，是太祖乾德元年也。開初名肩愈，號紹先，謂紹其族之先人柳宗元。智圓閑居編亦屢以韓、柳齊稱。穆修得柳文，刻之京師，其年為仁宗天聖九年辛未，歐陽修方先一年成進士；而智

圓之卒，在眞宗乾興元年壬戌，先是十年矣。王通在唐代，頗少稱述，至晚唐皮、陸始加推崇。柳開自稱先慕韓愈爲文，作東郊野夫傳。既乃探六經之旨，有包括揚、孟之志，樂與文中子齊其著述，遂改名開，字仲塗，意謂將開古聖賢之道於時；乃作補亡先生傳，常謂惟談孔、孟、荀、揚、王、韓以爲企跡。閑居編卷二十六有讀中說篇，謂：

> 仲淹之道，中說之辭，沒然不稱，惟陸龜蒙、皮日休、孫郃稍道其美，而尚未能禦其侮以闡其幽也。洎聖朝孫漢公作辨文中子一篇，使橫議者不能塞路，由是後學恥不讀仲淹之書，恥不知仲淹之道。使百世胥附於王通者，漢公之力也。

孫漢公乃孫何，太宗淳化三年壬辰成進士，與柳開略同時而稍後。是王通在宋初，已多推敬。閑居編卷四十六又有讀王通中說詩，謂：

> 孟軻、荀況與揚雄，代異言殊道一同。夫子文章天未喪，又於隋世產王通。

又卷二十六有讓李習之文，謂：

> 仲淹之書，辭淳理眞，不在法言下；習之答梁載書以與太公家教同科，品藻無當。旣蔽往賢，又誤後學。

又卷十六對友人問，以周公、孔子、孟軻、揚雄、王通、韓、柳爲儒統。又卷二十七敍傳神，謂：

> 仲尼得唐、虞、禹、湯、文、武、姬公之道。仲尼旣沒，能嗣仲尼之道者，惟孟軻、荀卿、揚子雲、王仲淹、韓退之、柳子厚而已。

其尊推通，亦近种放。厥後石介、孫復諸人繼起，抑皆在种放、智圓之後矣。智圓又極推中庸，故自號中庸子，閑居編卷十九有中庸子傳三篇，謂：「儒、釋者，言異而理貫，莫不化民，俾遷善遠惡也。儒者飾身之教，故謂之外典。釋者修心之教，故謂之內典也。蚩蚩生民，豈越於身心哉！非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎，釋乎，其共爲表裏乎？世有限於域內者，故厚誣於吾教，謂棄之可也。世有滯於釋氏者，往往以儒爲戲。豈知夫非仲尼之教則國無以治，家無以寧，身無以安。釋氏之道，何由而行哉！」又謂：「儒家之中庸，龍樹所謂中道義也。諸法云云，一心所

變。心無狀也，法豈有哉！亡之彌存，性本具也。存之彌亡，體非有也。非亡非存，中義著也。能仁千萬言說，豈逾此旨乎！」蓋智圓八歲即受戒，二十一歲傳天台三觀，（亦見中庸子傳。）故其言如此。蓋自唐李翺以來，宋人尊中庸，似無先於智圓者。閑居編卷十六三笑圖讚有曰：

釋道儒宗，其旨本融。守株則塞，忘筌乃通。

又卷三十七挽歌詞：

平生宗釋復宗儒，竭慮研精四體枯。莫待歸全寂無語，始知諸法本來無。

又卷四十講堂書事有曰：

早翫台衡宗，佛理既研精。晚讀周孔書，人倫由著明。揚雄玄尚白，仲尼道不行。唯當照眞空，萬事從營營。

時儒學尚未興，朝廷大臣如楊億、王欽若、陳堯叟、夏竦之徒皆佞佛，范仲淹、胡瑗尚年少；智圓先入空門，晚知尊儒，閑居編卷四十八潛夫詠自謂：

宗儒述孟軻，好道注陰符。虛堂踞高臺，往往談浮圖。漫衍雖無家，大方貴無隅。俗人每側目，訂之為狂徒。

又卷四十九湖居感傷詩有云：

禮樂師周孔，虛無學老莊。躁嫌成器晚，心競寸陰忙。翼翼修天爵，孜孜恥面牆。內藏儒志氣，外假佛衣裳。每惡銷金口，時勞疾惡腸。

以一釋子而切慕儒術於舉世不爲之時，宜爲一時所詫怪矣。後人言宋初釋子通儒學，輒舉契嵩鐔津一集；然契嵩特承智圓而起，已當仁宗時，韓、富當國，歐陽已爲一代宗師，儒術已大昌，天下士方務爲古文；慕韓氏之闢佛尊孔，契嵩乃作原教、孝論諸篇，明儒、釋之一貫；豈如智圓方值佛門尚盛，而先誦儒典乎！又二人皆以未及十齡之幼童即入山門，皆通外典，經、子博洽，亦見當時方外風氣之一斑。余又考智圓佛典撰述目錄，凡一百七十餘卷，其內學造詣，亦確然爲山家一尊宿。其疏四十二章經云：

佛教東傳，與仲尼、伯陽之說為三。然孔、老之訓詞，談性命未極於唯心，言報應未臻於

三世。至於治天下，安國家，不可一日無也。至若釋氏之為訓，指虛空世界悉我自心，非止言太極生兩儀、玄牝為天地根而已。考善惡報應，悉我自業，非止言上帝無常、天網恢恢而已。有以見仲尼、伯陽雖廣大悉備，至於濟神明、研至理者，略指其趣耳。大暢其妙者，則存乎釋氏之訓歟。

觀其言，雖兼尚孔、老，而不失爲一衲子如故。然余考其閑居編中所序佛書四十二章經序在第一編之第二篇，應在早歲。潛夫詠與湖居感傷詩則在第四十八、四十九編，則顯出在後。則是智圓之學，乃彌老而彌向於儒。雖其變進，難以具體歲月確證，然宜可徵窺而知也。故當時乃貶之爲山外，然其高世之才，彌天之筆，則終亦不得不稱之。其生平著述多出病中。余此數年，胃病劇發，偶披釋典，閱其書，頗增同病之感，因爲撮敘其大要焉。中華民國三十六年一月十五日在昆明五華學院。

## 〔附〕閑居編文目年月可考者抄摘如下

景德三年丙午　三十一歲　八月金剛錍顯性錄序
大中祥符二年己酉　三十四歲　四月請觀音經疏演義鈔序　闡義鈔序
大中祥符四年辛亥　三十六歲　正月注觀心論後序
大中祥符五年壬子　三十七歲　二月盂蘭盆經疏摭華鈔序
大中祥符六年癸丑　三十八歲　九月涅槃經疏三經指歸序
大中祥符七年甲寅　三十九歲　正月涅槃玄義發源機要記序
大中祥符八年乙卯　四　十歲　二月觀經疏刊正記序　閏六月智者大師十德禮讚序　十二月維摩經略疏垂裕記序
大中祥符九年丙辰　四十一歲　五月自序閑居編
天禧元年丁巳　四十二歲　書文殊般若經疏後序
天禧二年戊午　四十三歲　十月金光明經玄義表徵記序　金光明經文句索隱記序
天禧三年己未　四十四歲　十月顳經通紀序　勉學
天禧四年庚申　四十五歲　二月文殊說般若經疏析重鈔序　首楞嚴經疏谷響鈔序　四月普入不思議法門經序　八月病課集序

天禧五年辛酉　四十六歲　十一月阿彌陀經疏西資鈔序

乾興元年壬戌　四十七歲　正月生死無好惡論　吳遵路撰閑居編序

（民國三十六年二月四日南京中央日報文史周刊第三十七期，四十八年十月香港新亞書院學術年刊第一期重載。）



# 讀契嵩鐔津集

月前曾草讀宗密原人論一篇，認爲佛學中禪與華嚴聯合，其思想路徑，可爲宋代理學開先河。因念契嵩鐔津集，可證余說，遂續草斯篇。

契嵩已在宋仁宗時，（陳舜俞爲作行業記，謂其卒於神宗熙寧之五年。）七歲出家，十三得度落髮，十九而遊方。當是時，天下之士學爲古文，慕韓退之排佛而尊孔子。仲靈（契嵩字。）作原教、孝論十餘篇，明儒、釋之道一貫，以抗其說。皇祐中，復著禪宗定祖圖、傳法正宗記，抱其書游京師，奏上之。詔付傳法院編次，所著書自定祖圖而下，謂之嘉祐集。又有治平集，凡百餘卷。總六十有餘萬言。

懷悟之序曰：

正宗記、定祖圖與今文集等，會計之，纔得三十有餘萬，其餘則蔑然無聞矣。

又曰：

仁宗皇帝讀其書，至「臣固為道不為名，為法不為身」，歎愛久之，旌以明教大師之號。

又曰：

師雖古今內外之書無所不讀，至於所著書，乃廣明外教，皇極中庸之道，安危治亂之略，王霸刑名賞罰之權，而終導之歸於無為寂默之道。

又曰：

當是時，宗儒束教輩，是非之鋒，謗罵之焰紛然。

又引歐陽修重讀徂徠集云：「待彼謗焰熄，放此光芒懸。人生一世中，長短無百年。無窮在其後，萬世在其前。得長多幾何，得短未足憐。惟彼不可為，名聲文行然。讒誣不須辯，亦止百年間。百年後生者，憎愛不相緣。公議然後出，自然見媸妍。」因曰：

師中間雖以護法遭難，然其所謂珠光玉采、日精月華者，世雖見其有煙雲水火焚溺蔽虧之患，而其光采精華，固瑩如也。

是契嵩在當時，亦多遭謗議，今則無可詳考矣。但直至清代收其書入四庫，館臣為提要，猶譏其「恃氣求勝，援儒入墨」，則契嵩之遭謗議，可謂歷千年而未已也。

今讀其集，其文固儼然韓愈氏之古文，其所論則可以厝諸同時儒家諸集中而混然莫可辨。其內容固未臻乎卓至，然亦甚見其明通。其論經，文集卷七問經篇則曰：

> 史謂（史字疑誤。）易與春秋，天道也。予欲尊而專之，子謂何如。曰：豈然乎？五經之治，猶五行之成陰陽也。苟一失，則乾坤之道繆矣。今尊二經而舍乎詩、書、禮，則治道缺。禮者，皇極之形容。詩者，教化之效。書者，事業之存。善言書者必稽乎事業。善言詩者必推於教化。善言禮者必宗其皇極。知皇極，可與舉帝王之制度。知教化，可與語移風易俗。知事業，可與議聖賢之所為。詩、書、禮其可遺乎！

下逮清儒，亦有言「不通羣經，不足以通一經」者，而契嵩已先言之。而治經必歸之於政制治

道、風俗教化與聖賢事業之三者，則往往經生有不知。

其論子，文集卷七九流篇則曰：

儒家者流，其道尚備。老氏者流，其道尚簡。陰陽家者流，其道尚時。墨家者流，其道尚節。法家者流，其道尚嚴。名家者流，其道尚察。縱橫家者流，其道尚變。雜家者流，其道尚通。農家者流，其道尚足。然皆有所短長。苟拂短而會長，亦足以資治道。

其言一掃家派門戶之見。而契嵩以一僧人，關心治道，尤爲不可及。故其於經，尤重洪範、中庸，文集卷四有皇極論一篇、中庸解五篇。其時，如胡安定重洪範，范仲淹重中庸，北宋儒學初興，其風如此。嘉祐新政正在其時，契嵩蓋亦受時風之影響也。

惟其時方提倡韓愈古文，而契嵩特著非韓篇。蓋佛學極盛於唐，獨韓愈辭而闢之。及乎宋初，佛門中皆讀韓文，余已著之於讀智圓閑居編。自晚唐下迄五代，天下大亂，社會大羣，亟亟不可終日。苟非光明治道，卽方外亦無以自安，佛道亦無以自存，其意備見於閑居編。其時儒學尚未盛，而智圓特於韓愈加以提倡。及契嵩繼起，儒學已臻光昌，釋氏地位日降，契嵩乃轉其辭鋒，援儒以衞佛，而於韓愈乃加譏貶。卽於此兩人，亦大可覘世運學風之變矣。

鐔津集卷十七、十八、十九三卷，有非韓子三十篇，僅亦三萬餘言。其非韓大意，乃不在爭儒、釋門戶，而卽就儒義非之。蓋韓氏之言旣有非，則其闢佛，亦自見其不可崇信也。其非韓第一篇有云：

韓子徒守人倫之近事，而不見乎人生之遠理。

其言遙如此後理學家所云。契嵩以佛徒好言「理」字。卷十上曾參政書引唐書：「佛雖異方之教，無損爲理之源。向所謂佛道有益教化在此。」是契嵩旣留心治道，又注意教化，可謂確然得儒家之統。而其提「理」一字，則遠從竺道生，近取華嚴，固於佛門遠有淵源也。

又如第八篇非韓子三上宰相書，第十篇非韓子謫潮州刺史謝上表、諷勸朝廷封禪；此等皆後世儒家所不滿于韓集者，而契嵩皆已先發之。其第七篇辨獲麟解，謂：「西狩獲麟，麟不自然而出。韓子謂麟爲孔子出，苟取雜家妄說，無經據。」又謂：「麟爲後代受命者之符瑞，皆經傳所不見。」謂：「孔子爲素王，誣聖人之甚。」此皆經學中之正論。後世儒生尙有傳襲此等傳說者。而契嵩亦已獨加辨斥。又如第二十二篇，非韓子歐陽詹哀辭，引唐人黃璞傳，謂詹爲一娼婦一慟而死，乃不孝。並引太平廣記爲證。此等近於後世考據家言。論韓文者，無不喜其歐陽詹哀

辭，乃絕少知此。契嵩以一僧人，考索及之。其讀書之浩博無涯涘，亦可驚怪矣。凡契嵩非韓三十篇，義理、考據、訓詁，皆所涉及。略見其一斑如上引，餘不贅。契嵩治學著書之主要宗旨，則在援儒衛釋。其思想理論，多可與後起理學家言相呼應。鐔津集卷一輔教編上原教篇有曰：

萬物有性情，古今有死生。然而死生性情未始不相因而有。

死生問題乃釋迦出家一大動機，佛學引端在此。而性情問題，則禪宗弘忍、慧能特所提挈也。又曰：

形象者舉有情，佛行情而不情耳。

此謂「佛行情而不情」，卽猶王弼所謂「聖人之情，應物而無累於物」也。又曰：

情而為之，其勢近權。不情而為之，其勢近理。性相同，情相異。異焉而天下鮮不競，同焉而天下鮮不安。

此處分辨性、情，其後程朱「性卽理」之說，契嵩已啟其端。又曰：

吾佛之言性，與世書一也。水多得其同，則深為河海。土多得其同，則積為山嶽。大人多得其同，則廣為道德。

道德從同處來，卽孟子所謂「心之所同然」也。其勸書第一則曰：

心者，聖人道義之本。世道資佛道而為其根本。

此謂善言心者乃佛道，故世道資以爲本也。所謂聖人，乃指佛陀言。卷二輔教篇中廣原教有曰：

惟心之謂道，闡道之謂教。教者，聖人明道救世之大端，乘時應機不思議之大用。不可以一槩求，不以世道擬議。得在於心通，失在於迹較。

此謂聖人，皆指佛陀。心通則儒、釋同，較迹則儒、釋異。契嵩之援儒衛釋，亦謂釋亦無殊於儒

而已。又曰：

> 心必至，至必變。變者識也，至者如也。如者，妙萬物者也。識者，紛萬物異萬物者也。變也者，動之幾也。至也者，妙之本也。萬物之變見乎情，天下之至存乎性。情性可以語聖人之教。萬物同靈之謂心。心與道，豈異乎哉。

謂心與道無異，卽猶宋儒謂「心卽理」。其辨心與性情，較以前禪家言心爲進矣。其辨「心」與「識」，義近宗密。可以謂心卽道，不可謂識卽道也。故佛門中之「唯識」，終非至義。又曰：

> 情出乎性，性隱乎情。性隱則至實之道息矣。故聖人以性爲教。

又曰：

> 以情教人，其在生死之間乎？以性教人，其出夫死生之外乎。情教其近也，性教其遠也。誕乎死生之外而罔之，其昧天理而絕乎生生之源也。

情教近，性教遠。情在生死之間，性出死生之外。語涵深義。是不啻謂佛陀之教，必至於慧能而

始達其極至。此亦與宗密原人論同意。又曰：

何道無中，何道無教。

契嵩極重言「中」，此乃以儒家中庸會通於釋氏而言之。故曰：

有事中，有理中。事中，萬事之制中者也。理中，性理之至正者也。聖人所以為理必誠，為事必權，而事與理皆以大中得。

華嚴言「事理無礙」，宗密緍之於禪。贊寧宋高僧傳稱宗密有曰：

本一心而貫諸法，顯眞體而融事理。超羣有於對待，冥物我而獨運。

契嵩亦兼治華嚴，大有宗密之風。今傳本六祖壇經，淵源亦自契嵩，見文集六祖法寶記敍。而其統事理於一「中」，中卽本之「心」，所謂「超羣有於對待，冥物我而獨運」也。故契嵩之言「理」與「中」，義皆一指，由是而落實於事爲則爲道。契嵩又曰：

事有宜，理有至。從其宜而宜之，所以爲聖人之教也。即其至而至之，所以爲聖人之道也。

又曰善。契嵩又曰：

聖人感人心而天下化之。與人順理之謂善，從善無迹之謂化。善之故，人慕而自勸。化之故，在人而不顯。

善不脩，人道絶矣。性不明，神道滅矣。聖人重人道，所以推善而益之。重神道，所以推性而嗣之。

聖人之感人心，由人心之同然。人受其感而化，亦若出於己心，不知由聖人之感，故曰「在人而不顯」。象山言「此心同，此理同」，而不重聖人之感化，則所言較契嵩爲偏淺矣。又曰：善落實在人事，較具體，故曰人道。性會通於至極，較抽象，故曰神道。人道重修，神道重明。明出自性，而心則貴修。其言極深允。又曰：

人者、天者、聖人者，孰不自性而出。聖人者、天者、人者，孰不自善而成。所出者，固

其本也。所成者，固其教也。

「人」與「天」與「聖」之三階層，契嵩乃用佛義。若依儒家言，則當曰「天」與「聖人」與「人」。其謂皆出於性，則猶朱子之言「天卽理」。又曰：

> 全性莫若乎修，審性莫若乎證。修也者，治性之具也。證也者，見性之驗也

佛家言「修」與「證」，亦猶孟子言「身之」與「反之」也。契嵩之言，不僅欲通儒、釋，又兼欲通百家，故又曰：

> 古之有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家。心則一，其迹則異。一焉者，皆欲人為善也。異焉者，分家而各為其教也。
>
> 天下不可無儒無百家者，不可無佛。虧一教，則損天下之一善道。損一善道，則天下之惡加多矣。

以上雜引契嵩之闡佛道，其實皆由儒言而推廣言之。曰性情，曰心，曰理，曰善，曰化，曰

教，曰修，皆一本儒言以闡佛道也。其闡申佛道之所主，本於一心，其義承自禪宗。言心必及乎事與理，則承自華嚴。其分言心與性，則實本之儒家，較之唐代禪宗不別心、性，所識益進矣。其言事，則推極之於治平政制，顯已越出於釋氏，此見北宋風氣所尚。蓋契嵩言治道，一本儒家，惟言教化，則不當擯釋氏耳。其辨心與識，謂「心必至」，乃謂心必達至於事物之眞以成識。事物多異多變，故曰「變者識也」。而又曰「天下之至存乎性」，蓋性則從同。此乃近於以後理學家程朱一派格物窮理之教。格物窮理，則即異求同也。朱子又以心屬氣，性屬理，可謂契嵩亦已先發之。惟契嵩所言，不如朱子之分別明析耳。

尤見爲契嵩之特出者，鐔津集卷三輔教編下有孝論十三篇。卷十一與石門月禪師，自稱「志在原教而行在孝論」，亦可見其以此自重矣。其言曰：

> 天下之有為者，莫盛於生。吾資父母以生，故先於父母。天下之明德，莫善於教，吾資師以教，故先於師。天下之妙事，莫妙於道，吾資道以用，故先於道。道者神用之本，師者教誥之本，父母形生之本。是三本者，天下之大本也。白刃可冒也，飲食可無也，此不可忘也。

儒家言天地君親師，契嵩會之於釋義，故以「天地之道」與「親」與「師」爲三本。釋言佛、法、僧三寶，佛即「師」也。「親」之一本，則實爲釋氏所不言。契嵩曰：

親也者，形生之大本，人道之大恩也。唯大聖人為能重其大本，報其大恩。故方其成道之初而登天，先以其道諭其母氏。三月復歸乎世，應命還其故國，示父於道而其國皆化。逮其喪父也，而躬與諸釋負其棺以趣葬。今夫方為其徒，乃欲不務為孝，謂我出家專道，是豈見出家之心乎？

此言釋迦亦重孝道。又曰：

慧能始鬻薪以養其母。將從師，患無以為母儲。及還而其母已殂，慨不得以道見之，遂寺其家以善之，終亦歸死於是。

慧能雖言修行不必出家，但未明白提倡孝道。壇經敍慧能東山受法歸粵後事，亦無一語及其母。今契嵩昌言孝道，又述及慧能紀念其母之事，爲壇經所未及。又曰：

律宗曰：「不展哀苦者，亦道俗之同恥。吾徒臨喪，可不哀乎？目犍連，亦聖人也，尚不能泯情。吾徒其欲無情邪！

契嵩明白提出孝道，又明白提出一「情」字，皆見契嵩在僧人中之特出處；而亦見宋代社會學術風氣之變，由釋轉儒，其勢已不可侮，故契嵩亦隨而變，莫能自外也。契嵩以七歲出家，孝論十三篇，有序一篇，備述其對父母之哀思。

鐔津集卷四中庸解又曰：

鄭氏解「天命之謂性」云：「謂天所命生人者也。」疑若性從所感而有。感乎金、木、水、火、土之神，則仁、義、禮、智、信之性也。似非習而得之。吾嘗病鄭氏之說，豈能究乎性命之說耶！天命則天地之數，性則性靈也。蓋謂人以天地之數而生，合之性靈者也。性乃素有之理也。情，感而有之也。聖人以人之性皆有乎恩愛、感激、知別、思慮、徇從之情也。故以其教，因而充之。恩愛可以成仁，感激可以成義，知別可以成禮，思慮可以成智，徇從可以成信。孰有因感而得其性耶！物之未形也，則性與生俱無有也。孰為能感乎？彼金、木、水、火、土，其為物也無知，孰能諄諄而命其然乎？如鄭之言，則聖

契嵩此辨，與後起理學家中程朱一派之主張有同有異。契嵩謂「天地之數」，此即猶道家言「自然」也。人由自然生，而性則人生以後因感而成。此與中庸「天命之謂性」涵義不同。因佛家言諸佛尤在諸天之上，故契嵩發此新義。明遺老王船山論性，頗近此。此層實尚待闡申。性必有靈，有對外物之感應，聖人教之，遂成仁、義、禮、智、信，此說較近孟子。程朱言「性即理」，而理必寓於氣，氣必寓有理。仁、義、禮、智、信，全為性中所有，於是有「天地之性」與「氣質之性」之辨，反若與孟子有異。惟程朱言性，亦合天人而一之，則承自孟子。依程朱所言，人當從「氣質之性」復歸到「天地之性」。但依契嵩所言，則似謂人乃自「天地之性」而發展完成其「氣質之性」者。似乎就人文立場言，契嵩之說，更為有積極向前之致。但佛家既把天地大自然的地位降低了，又以出世離俗為其立教之大本，則從佛教中展衍出宇宙論，終必以涅槃境界為其最後之歸宿。儒家在孔孟當時，尚保持一素樸的天帝觀。下至程朱，高抬理字，朱子說：「天即理也。」素樸的天帝觀已放棄；但其天人合一觀，即自然與人文之融會合一，自然界終自在人文界之上，人文界終是從自然界中來，故程朱主張從氣質之性復歸到天地之性。其實此

天地之性，自程朱言之，亦可說是一純理界，與佛家之涅槃眞空不同。華嚴有「理事無礙法界」，而更有「事事無礙法界」。其實捨卻理，豈能事事無礙。故華嚴立論，實爲未臻至圓之境。事事無礙，乃承道家觀點，一任自然，義不究竟，故有陰陽家與易、中庸之繼起。契嵩已駁鄭玄注中庸，而華嚴事事無礙，反更不如鄭玄，當另有交代。惟由華嚴與禪配合，於是事事無礙只在一心。故宗密原人論以至契嵩之鐔津集，前後相符，同一規轍。但宗密與契嵩，皆極重教，此亦與陸王有異。陸王一本孟子，主張「心卽理」，其蔽不免輕視聖人之有教。就此言之，則宗密、契嵩又轉與程朱爲近。朱子斥象山近禪，但朱子亦甚有取於華嚴。比論儒、釋異同，此層大應注意。而此問題之重要性，則反而轉落到宇宙論上。朱子所以於二程以前尤特尊濂溪者在此。陸王於宇宙論方面無貢獻，故其立說亦多窒礙不通也。

契嵩亦辨儒、釋。鐔津集卷二輔教編中廣原教有曰：

神也者，妙也。事也者，麤也。麤者，惟人知之。妙者，惟聖人知之。天下以彼我競，以儒佛之事相是非，而天下之知儒佛之事，豈知其埏埴乎儒佛者耶！夫含靈者，溥天溥地，徧幽徧明，徧乎愚人禽獸，非以神道彌綸，而古今殆有棄物。聖人重同靈，懼遺物也，故

聖人以神道作。

其實程朱言格物窮理，「理」之中卽無遺物，寧有一物能自外於理者。程朱又言性卽理，又寧有一物，有生無生，而不有其「性」者。朱子以「理」與「氣」言宇宙，卽不煩多增一「神」字。釋氏降低了天地自然萬物的地位，只重一心之悟，把諸佛地位高抬在諸天之上，則更無以名之，而名之曰「神」。契嵩欲以此神道彌綸溥天溥地徧幽徧明徧乎愚人禽獸，謂可無棄物。不悟其仍遺棄了無生物。又曰「聖同靈，懼遺物」，又與其分別人、天、聖人之義相歧。依契嵩義，禽獸性而不別，衆人靈而不明，此處僅當曰「同此含生」，或曰「同此有情」，而不當曰「同靈」。重同靈則必有遺物矣。鐔津集中如此等處字語齟齬，尚多可遇。要之契嵩之論儒、釋，其有所發，亦僅可謂之大輅之椎輪也。

契嵩中庸解又曰：

善惡情也，非性也。情有善惡而性無善惡。性靜也，情動也。善惡之形見於動。犬牛性而不別。衆人靈而不明。賢人明而未誠，聖人誠且明。靜與天地同其理，動與四時合其運。

程朱言天地之性屬於至善。契嵩言性無善惡，則猶陽明四句教以無善無惡爲心體也。言情有善惡，則猶陽明以有善有惡爲意動也。「犬牛性而不別」，是謂其一任自然，不能自有所分別抉擇。「眾人靈而不明」，蓋惟人性始有靈，始能自有分別抉擇。惟未盡其靈則不明。「賢人明而不誠」，則是其分別抉擇猶未能盡合乎天地之大理也。「聖人誠且明」，則天人合。以程朱義說之，契嵩之言明，是人之氣質之性；明而達於誠，則還歸天地之性矣。契嵩分聖、賢、眾人與犬羊爲四等，其主要分別卽在此「靈」與「明」。然與上引一條有分歧，已辨如上。至謂性無善惡，乃道家義。契嵩服膺中庸，中庸乃儒家義。天命之性，決不能謂無善惡，故程朱謂「氣質之性，君子有勿性焉者」，契嵩亦不能辨。余亦已闡其所以於前矣。故契嵩又曰：

> 仲尼曰：「惟上智與下愚不移」者，蓋言人有才不才，其分定矣。才而明者，其為上矣。不才而昧者，其為下矣。豈曰其性有上下哉。苟有性有上下而不移，則飲食男女之性，智愚皆有之，不可謂其性定於上下也。

程朱言「氣質之性」，正貴善加教導修習，以求上企於「天地之性」。陸王言「良知」，言「心卽理」，縱其言若有合於孟子，然推之其前如論語，其後如中庸，皆有未合，則未爲果得孟子之

眞意也。契嵩此等處，轉近陸王，亦可謂悟有未徹矣。

契嵩中庸解又曰：

敢問：中庸可以學乎？曰：學者，所以行其道。變而適義，所以爲君子。通而失教，所以爲小人。故言中庸者，正在乎學也。然則何以學？曰：學禮也。學樂也。禮樂修，則中庸至矣。

昔程子遊佛寺，曰：「三代禮樂盡在是矣。」契嵩以一僧人，極重儒道，盛推中庸，而曰學中庸主要在學禮樂。其言禮樂，所指不在佛門，而更要在俗世所謂之王道。其重學、重禮樂、重王道，皆於程朱爲近，與陸王爲遠。

鐔津集卷五有禮樂篇，其言曰：

禮者，因人情而制中，王者因禮而爲政。人情莫不厚生，而禮教之養。人情莫不棄死，而禮正之喪。人情莫不有男女，而禮宜之匹。人情莫不有親疎，而禮適之義。人情莫不用喜怒，而禮理之當。人情莫不懷貨利，而禮以之節。禮舉則情稱物，物得理，則王政行。王

政行則其人樂而其氣和。樂者，所以接人心而達和氣也。叔孫通制禮，事禮之儀者也。杜夔修樂，舉樂之文者也。舉文則宜其治之未臻，事儀則宜乎其政之未淳也。

此等皆脫盡佛門僧徒束縛，暢論世俗所謂禮樂王道之事，不可謂無見。故契嵩實不僅援儒衞釋而已。彼以七歲即出家爲僧，其於儒學，實亦有窺。較之同時如歐陽修、李覯之專業儒學者，或反不如契嵩之儒、釋兼參，而別有深入。余嘗謂於中國歷史求如西方之文藝復興，惟宋代較近似。如智圓、契嵩，則是當時由眞轉俗之先鋒人物也。

鐔津集卷六性德篇有曰：

性，生人者之自得。命，生人者之得於天。德，能正其生人者也。藝，能資其生人者也。德義，學之本，文藝，學之末。三代之盛，其教天下，所以學其本。三代之敝，其教天下，所以學其末。學末，故天下皆僞。學本，故天下皆厚。

此謂「命」乃生人之得於天，「性」乃生人之自得。分別性、命，即上引「命則天地之數，性則性靈」之義。佛氏抹煞天，必謂佛超乎天之上，契嵩性、命之辨即由此來。然則儒、釋之辨，其

主要乃在宇宙論方面，豈不於契嵩之論而可參乎？程朱之有補於孔孟，亦在此等處。

同卷存心篇有曰：

存心者，必愼其所以感。辨人者，必觀其所以應。

言靈則言感應。伊川曰：「有感必有應。所應復爲感，所以不已。」朱子曰：「凡在天地間，無非感應之理，造化與人事皆是。」惟程朱言感應，兼及無生，契嵩專以心言，則其異。又喻用篇曰：

善之制惡，必於惡之於未形而善可勝矣。及其惡至乎不可掩，而欲推善以救惡，其勢可勝之乎？

又善惡篇曰：

有形之惡小，不形之惡大。有名之善次，無名之善至。教者情非性，情可移而性不可變也。君子善善，必審其名同。惡惡必辨其情異。

又性情篇云：

聖人之隆治也，仁以厚人性，義以節人情。是所以陰陽和而遂生物者也。禮教二十而冠，以其神盛，可以用思慮也。三十而娶，以其氣充，而可以勝配偶也。

凡此所言性情、善惡、禮教，義或未醇，要之皆粹然儒家言也。又卷七有品論篇，曰：

唐史以房、杜方蕭、曹。然房、杜文雅有餘，蕭、曹王佐不足。

又曰：

郭泰、黃憲，賢人也。訥言而敏行，顏子之徒乎！徐穉，哲人也，識時變而愼動靜。袁奉高之遁世也，不忘孝，不傷和，中庸之士也。

契嵩以一僧人，而能衡量人物，注意到人品上，更見其學養之非凡。

又治心篇有曰：

心卽理也，物感乃紛。不治則汩理而役物。理至也，心至也，氣次焉。氣乘心，心乘氣，故心動而氣以之趨。今淫者暴者失理而茫然不返者，不治心之過也。

此旣言「心卽理」，而猶重言「治心」，所言較無陸王偏主之病。

又卷八文說有曰：

章表民始至自京師，謂京師士人高歐陽永叔之文，翕然皆慕而為之。潛子曰：「歐陽氏之文，言文耳。天下治，在乎人文之興。人文資言文發揮，而言文藉人文為其根本。歐陽氏之文，大率在仁信禮義之本，諸子當慕永叔之根本可也。」

此言文學，亦洞見根本之談。

又卷八西山移文有曰：

康定初，朝廷求儒於草澤，自然子引去不顧，故文以諭之，曰：「與其道在於山林，曷若道在於天下。與其樂與猿猱麋鹿，曷若樂與君臣父子。」

契嵩以一僧人而勸人出仕，更爲難得。

上引諸條，皆粹然儒者言，不染佛門山林氣。窺一斑，可以覘全豹。佛亦人文中一事耳。自晚唐以迄五代，人文隳壞，佛道亦將不存。契嵩七歲出家，十三落髮，十九遊方，然其時，儒生多交方外，佛寺中亦多藏外典，故契嵩得此成就。即舉鐔津一集，亦可徵人心世道之變，學術思想之轉向，讀者可由之以覘世運。至於儒、釋是非，則猶非本篇所專欲斤斤計量也。

（民國六十六年三月二十一日至二十四日中華日報副刊，同年六月書目季刊十一卷一期轉載。）

# 濂溪百源橫渠之理學

第二期宋學，以周、邵、張、程爲主，而濂溪、百源、橫渠三家，又與二程微不同。前者如佛學之空、有二宗，後者如佛學之台、賢、禪三家。前者偏於宇宙本體之探討，後者偏於人文工夫之修證。前者偏向外，更重在性與理。後者偏向內，更重在心與情。此下分篇述其大要。

## 一

濂溪著作量不多，惟太極圖說與易通書兩種。太極圖說實卽易通書之一部分。是濂溪講學專本於易。此仍是初期宋學風氣。茲先論其太極圖與說。

## 太極圖

無極而太極

陽動　陰靜

火　水　土　木　金

乾道成男　坤道成女

萬物化生

## 太極圖說

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得

其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜。（自註云：「無欲故靜。」）立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。

劉原父、王荆公已論無極、太極，濂溪與劉、王同時，不知濂溪論太極，果與劉、王孰先？然「太極」本義，則當如劉原父說，太極乃氣之先，一種無物之物也。易繫辭傳：「易有太極」，鄭注：「極中之道，淳和未分之說也。」此太極亦可稱「太始」。許氏說文：「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。」亦可稱「太初」。白虎通天地篇：「始起先有太初，後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後剖判。淸濁既分，精出曜布，齊物施生。精者爲三光，號者爲五行。五行生情性，情性生汁中，汁中生神明，神明生道德，道德生文章。故乾鑿度曰：『太初者氣之始，太始者形之始，太素者，質之始也。』」此皆漢人之說。其本則出於道家。古人論天地創始，大率如是。所以「極」又訓「中」，因最先一氣

未分陰陽。左傳劉康公曰：「民受天之中以生。」老子曰：「萬物負陰而抱陽，冲氣以爲和。」冲卽中也。陰陽未分爲「中」，既分而仍不分，以其仍是一體，故爲「和」。此一團和氣，卻時時變化不測，造成大用，是謂「庸」。中庸本與易通，皆儒、道雜糅之產品。濂溪太極圖說，大意仍不出此。試問天地萬物何自始，則實無自始。第一因無因可覓，故曰「無極而太極」。天地萬物開端第一因，卽可謂是無因，此之謂自然。萬物只是一氣，此氣只是一動，天地萬物始終只此一動，亦永遠是此一動，故易曰「天行健」。健卽天行，乃永遠不息之一動也。中國人看宇宙，與西方不同。西方人注重物質方面，故有唯心、唯物之爭；中國人不問其最後之質料，而僅著眼其整體之變化，此整體之變化，則無始無終，只一動而已。然一落思維，乃至形於語言文字，則永遠偏而不全。太極乃絕對之一，必成爲無可說，亦無可思，則只有分成兩面說之。既分兩面說之，則說此便遺彼。有動復有靜，正如有前必有後，並非物有動靜前後，前後只是一體，動靜只是一變，但一經人之心維口說，卽不能不分成兩面。若永認此世界是一絕對，是一渾全圓整之體，則將不可思議，不可言說。思議言說了，便偏著到半邊去。既說一動，便牽連有一靜，究竟是動了靜，抑靜了動，此如問先有前抑先有後。當知此本同時並在。故太極只是一動，同時亦卽是一靜。故說動靜「互爲其根」，卻不能死殺說誰是誰的根。天下一切動，又可分五種態勢，卽

五行。水下行，火上行，木外行，向外舒張，金內行，向裏緊湊，土平行，平鋪安住。五行亦各有陰陽，由此化成萬物。濂溪太極圖說大意只如此。此本秦漢人舊說，並非濂溪新創。但尚有一問題，所謂因果先後，只人類思維言說中事，天地自然界本無所謂因果先後。今必以人類言思來剖窮天地，於是有「天地萬物生於有，有生於無」，「無極而太極」一番理論，此為莊老道家虛無思想之歸宿。因道家言思與默觀並用，故莊周齊物，並論「道」與「言」；老子書開端，亦兼辨「道」與「名」。既不離名言，遂於「太極」之上安放一「無極」。濂溪太極圖實有道家宗趣，故曰「無極之眞，二五之精，妙合而凝」。二五屬有，無極則無，故此無極，如劉原父所謂「無物之物」者，乃成為宇宙最先之本體。此後朱子說理先氣，即由此。但理究不能說是無，理先於氣，較之自無生有更妥愜，此為朱子發揮濂溪太極圖說之圓通精明處。但若專從先秦儒如易、庸二書之見解則不然。因此二書，乃捨棄名言思辨，專就默觀，直入天地實際境界，故謂天地萬物只是一動，不再於動上尋前因。故易說「天行健」，又說「易有太極」，更不再須言無極也。又若由此向下穿鑿，分成五行，又分配為仁、義、禮、智、信五德五性，則是陰陽學家之畫蛇添足，在易書裏亦無此枝節。濂溪太極圖說，乃把先秦儒、道、陰陽三派融合，而始完成其自創的宇宙論。若果以易繫辭相繩，實不能說兩書之脗合也。

再說太極圖之下一半，此乃濂溪之人生論。宇宙既是動靜互爲其根，而濂溪卻專說「主靜立人極」，此又與易傳異。易主動，故曰「天行健，君子以自強不息」。濂溪轉主靜，究竟不脫道家味，故在本體論上定要說「無極而太極」，在人生論上定要說「主靜立人極」。濂溪自注：「無欲之謂靜」，此乃只就人事言。若言天行，則動亦本非是欲。整個天體只是一動，則整個天理亦只是一動，則濂溪此處下語，實仍有病。惟人道若一依自然，如莊老所言，終將無人道可立。故人道雖本自然，而終必異於自然，如中庸之言「與天地參」。故在天地太極以外，濂溪必另立一人極；而此人極，又不外於天地之太極，又不即是天地之太極。此乃宋學精神所以異於莊老之一主自然也。

在人生方面，濂溪乃主性情分別論者。故曰：「惟人得其秀而最靈」，指人性言；又說「形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡生」，則是由性生情。所以性善而情不盡善，性屬先天，所謂「人生而靜以上不可說」也，情屬後天，此乃人生落到形氣，性與外物交接後事。此種說法，復與孔孟有異，只是漢儒以下及韓昌黎一派之理論有此。濂溪承之，此下張、程乃至南宋晦菴一派皆如此，卽象山、陽明大體亦跳不出此範圍。人唯本於天，亦不能外於天而自存；然既已爲人，則亦終不能不有所自立。故太極之外又有人極。此正宋儒之積極精神所在，雖受老、釋影

響，但終不爲老、釋所囿，雖若有異於先秦，然終亦與先秦儒同源共本。此則不可不微辨也。

濂溪通書大意，與太極圖說無殊。惟通書多用中庸，與太極圖說之多據易傳者爲小異。通書中最主要者乃一「誠」字。謂：

誠者聖人之本。聖，誠而已矣。

又說：

誠無為，幾善惡。寂然不動者，誠也，感而遂通者，神也。動而未形有無之間者，幾也。

中庸言誠，乃指整個宇宙不息不已之一動而言。而通書語氣，則似另有一「誠」的本體在動之前，寂然不動以待感。惟其如此，故須「主靜立人極」。則是把天地人生分成先後兩截，先天一截是本體，後天一截是現象，是作用。人生最大功夫，則要把後天一截工夫逆挽到先天本體上去。這一說法，已把道家自然，以及釋氏出世太重本體的觀念沖淡而融和了。

濂溪又云：

聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有，一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直，靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！

此處以靜虛、動直兩個境界說無欲。但靜虛、動直顯有先後，正如下文明通公溥亦有先後，而以靜虛爲前一截，動直爲後一截，靜虛是人生修養工夫，動直則是天地自然現象。此等處，皆是以人生修養逆挽到自然本體上去的顯然例證。故說「誠無爲」，又說「君子愼動」，皆是此意。

通書凡四十章，其最末一章說蒙、艮二卦有曰：

山下出泉，靜而清也。汨則亂，亂不決也。艮其背，背非見也。靜則止，止非為也。為不止矣。

依然要靜要清，要不汨，要止，要不見不爲；明白言之，則是要不陷落在人生實際中以求保全其天地之體之本原。此是濂溪思想之大體段。但濂溪又云：

志伊尹之所志，學顏子之所學。

此處濂溪並舉伊尹、顏子，尤見濂溪思想確承宋初精神。范仲淹以天下爲己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，此卽「志伊尹之志」也。胡安定以顏子所好何學論試太學諸生，此卽「學顏子之學」也。孟子曰：「禹、稷、顏回同道」，而孔子之評顏子，則曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」則顏子、伊尹雖可相提並論，卽綰合心性、事功而爲一，本爲宋初精神；然自荆公熙寧變法繼范文正慶曆變法失敗以來，學者更看重「舍之則藏」之修養工夫，第二期宋學仍要從第一期宋學之重視人事方面者推擴而到更深微之心性方面去，遂以成其爲第二期宋學之特徵。固非從人事積極方面消極後退，乃是從心性本體最先源頭上厚植基礎。故荆公爲第一期宋學之殿軍，而濂溪則成爲第二期宋學之創始也。

## 二

康節與濂溪同治易，而兩人意態頗不同。濂溪主張立人極，確然儒學矩矱；康節觀物，近於莊周道家。故後人羣尊濂溪爲理學開山，而康節則擯不預乎濂、洛之列，亦依此意態判之也。或謂康節皇極經世祇是京、焦末流，則詆訶逾倫，不足爲康節病。康節學術精神，殊不在此。大抵

康節是一豪傑人，其象數之學得諸方外，其操行持守，亦有超然世外之致。然康節於象數外實別有見地，其得力在能觀物，此一派學問，在中國頗少出色人物。前有莊周，後有康節，再無第三人可相比擬。康節乃是撇脫了人的地位來觀物者。有觀物內外篇。有云：

道為天地之本，天地為萬物之本。以天地觀萬物，則萬物為物。以道觀天地，則天地亦為萬物。道之道盡於天，天地之道盡於物，天地萬物之道盡於人。人能知天地萬物之道所以盡於人者，然後能盡民也。

此言「盡民」，猶孟子言「盡性」，中庸言「盡人性」，皆是不違自然之人本位主義。是康節乃以道家途徑而走向儒家之終極目標者。此復與朱子之「格物窮理」有何差別？故後儒亦以朱子為最能欣賞康節也。康節又曰：

人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體也。目耳鼻口者，萬人之用也。體用交而人物之道備。然則人亦物也，聖亦人也。有一物之物，有十物百物之物，有千萬億兆物之物。生一物之

> 物當兆物之物者，豈非人乎？是知人也者物之至，聖也者人之至。人之至者，謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世。能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事。能上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事。能以彌綸天地，出入造化，進退今古，表裏人物。

此可謂是康節的新人本位論，其言最近中庸。蓋康節之新人本位論，非離人於物言之，乃合人於物而言之。即就物的範疇中論人，即於物的範疇中發見人之地位和其意義與價值。人之與物，本皆偏而不全。人的地位之高，在其能由偏而全，使萬物之全體即在人之一偏中呈現。如何能使全體在一偏中呈現，其要即在「觀」。康節又謂：

> 夫所謂觀物者，非目觀之，觀之以心也。非觀之以心，觀之以理也。聖人所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。反觀者，不以我觀物，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我於其間哉。

此謂以物觀物，謂之「反觀」，「反觀」與「反省」略有辨。反省者，以我觀我之謂；反觀則以

物觀物之謂。人亦一物，而爲一能觀之物。惟康節之所謂觀，並不主以人之本位觀，而主以人返於物而觀，故謂之「反觀」也。康節又曰：

以物觀物，性也。以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。

以我觀物乃主觀，以物觀物乃是客觀。實則不啻是以天觀物也。故康節謂以物觀物是性，以我觀物是情也。常言天性、人情，是性、情之辨，卽天、人之辨也。康節又謂：

以我徇物，則我亦物也，以物徇我，則物亦我也。我物皆致意，由是明天地亦萬物也，萬物亦我也，我亦萬物也。何物不我，何我不物，如是可以宰天地，可以司鬼神。

故康節之觀物，乃是一種客觀，而非人本位觀。乃以我融入物中，我亦一物，而物亦一我。乃由偏合全而成其天。人何以能由偏合全，何以能使全體在一偏中呈現，正爲其能超出一偏之地位而爲總體之客觀。康節主性情分別論，亦主以理觀物論。此與朱子之格物窮理，似乎本末倒置；惟朱子亦主「莫不因其已知之理而益窮之」，則朱子仍是以理觀物也。莊子則可謂是「以道觀物」。此康節之所以不失爲理學家矩矱也。康節又說：

性非體不成，體非性不生。陽以陰爲體，陰以陽爲性。動者性也，靜者體也。

此處康節以性、體對立，而性、體實合爲一物，非於體外有性，而卽於體中見性。人性之所以異於物性者，亦僅其體之異於物而已。康節此處言「動者性、靜者體」，實與濂溪言「主靜立人極」亦相同。蓋通天地萬物，實同是靜爲體而動爲性也。

康節又說：

氣則養性，性則乘氣，故氣存則性存，性動則氣動也。

此處又以性、氣對立，以動爲性，而謂性隨氣體而見。又曰「性乘氣，性動則氣動」，則似以性爲主。氣因性動，則因氣僅是陰是體，性始是陽是動也。此處頗近朱子之理氣論。朱子所謂理，似屬空靜而非實能主動者。然程朱又言「性卽理」，性能動，則似理亦能動，惟其動而主於一，故以謂之靜耳。易只言陰陽，康節又把陰陽分體性，此是康節之新見解。康節之所以與古人異者，因古人無此「體」的觀念，乃自王弼以後始有之。自有此體的新觀念，於是一切言思，亦遂不得不與古人有異。而理學家則自相一致，亦可於此覘之。

康節又云：

天地之本，其起於中乎？人居天地之中，心居人之中。心為太極。

此乃康節新人本位論中之唯心論。彼謂「心」乃宇宙之中心，亦卽是宇宙之起點，故「心爲太極」。濂溪言「主靜立人極」而「無欲爲靜」，無欲亦主「心」言。後人僅以先天圖與太極圖相提並論，又多闡濂溪，少研康節，只以康節限於象數之學，此實此下學術思想史一缺憾。

康節又說：

先天學，心法也，圖皆從中起，萬事生於心。（先天卦位圖說）

又曰：

心一而不分，可以應萬變。

可見康節之先天學與其唯心論，仍是人本位者。彼乃站在其新人本位之客觀主義，而同時建立其唯心論。謂只有人之心知，始可達到超偏合全之境界，而回復到天地自然。惟其自然中已涵有人

之理想，故謂「萬事生於心」，然並不謂宇宙萬物之最後質料爲心。此乃中國哲學與西方分途處。

康節又云：

先天之學，心也。後天之學，迹也。出入有無死生者，道也。

彼所謂「心」，乃與「迹」對，不與「物」對。彼所謂「道」，乃兼包心迹先後天而言，故亦不淪於虛無。故彼雖爲一唯心論者，而不害其爲一客觀主義者。彼乃一客觀的唯心論者。所謂客觀的唯心論，因其能以心、迹相融，把心的範圍放寬了，把人的地位提高了，把主觀與客觀的界線也衝破了，偏與全之間也凝合了。彼之思想路徑，亦有些近似唐代之華嚴宗。華嚴本可與莊子相通，莊子與康節乃中國觀物派哲學之兩大宗。康節或可由研窮莊周而連帶接受華嚴影響。而朱子於佛書中亦頗喜引華嚴。此可謂宋代理學中一特殊方向，惟後人震於康節之數學，在其觀物論方面，並無嫡系傳人，則可惜也。

# 三

上述濂溪、百源皆治易，橫渠亦治易，而橫渠之性格與濂溪、百源皆異。若以濂溪、百源爲較近顏淵、莊周，則橫渠似與荀況、墨翟更似。橫渠堅強卓絕，尙禮勝於尙仁。思理縝密，精於辨析，在其正蒙中剖辨道、釋與儒家異同，對當時儒學復興有大貢獻，亦正如荀子有正論篇、非十二子篇等。但橫渠最大著作，則爲西銘。今先錄其全文：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長，慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下之疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也，樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養。育英才，潁封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功

也。無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎。勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也。貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。

此文與濂溪太極圖說，同爲宋儒有數大文章。程門專以西銘、大學開示學者，卻不提濂溪太極圖。然西銘大理論，只說「萬物一體」，其實此論並非儒家言。孟子只說「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，善推此心，可以保四海」。是孟子只主張一種人類同情心之推擴，並未說天地萬物本屬一體。若說是一體，亦只可從人類心上說起。其眞從外面說起，確實指其爲萬物一體者，則爲濂溪太極圖說與百源之觀物篇。其論近道家，故爲二程所不喜。橫渠正蒙亦多從外面說，故二程亦多不贊成處。西銘則從萬物一體之結論下來闡說人生政教大原與心性修養，特與先秦儒陳義更相近。乃特受二程之贊賞。先秦由外面闡說萬物一體者，爲莊周與惠施。莊周由直觀宇宙大化而言萬物一體，惠施由分析名言異同而歸結到萬物一體。莊周由外物實體言，惠施由人心思辨言，兩家極不同，而其由理智來證成萬物一體則一。孔孟則專就人類仁孝之心，即人類同情心方面言來建立人倫，卻不透過此而說萬物一體。因萬物一體已屬宇宙論範圍，而孔孟則偏重人生論。只就人文本位，不肯透進一層來講宇宙。但道家、名家則要透過此平面，深入到裏一

層。後來佛學更然。初期宋學就六經論人事，亦尚多平面話；到第二期便耐不得，多不免要透進一層說到宇宙。百源亦有先天學來講人生以前之宇宙。故兩人言思，後人多疑其近道家。孫夏峯說：「西銘就既有天地說起，太極圖說就未有天地說起。」分析太極圖說與西銘異同極扼要。因此二程極推西銘。其實西銘中所說，也多非古代儒家所有。如云「天地之塞吾其體」，此猶佛家之「法身」。「天地之帥吾其性」，此猶佛家之「法性」。上引康節亦以「體」與「性」分說宇宙，可見此等分法已成時代意見。佛學流傳中國將近千年，此等思想，亦已深入人心，宋儒雖存心闢佛，但不知不覺間也多用了佛義。其實此問題頗費周章。萬物一體，試問究該由內心證成，還是由外物研窮，在佛家自有他一套理論，在宋儒卻不得不另尋說法。明道識仁篇云：

> 仁者渾然與物同體，西銘備言此體。以此意存之，更有何事？

此乃主由內心存證。仁者始是渾然與物同體，其餘則不能。而西銘徑言「天地之塞吾其體」，是不仁之人亦復與物同體也。稍後伊川，於明道「誠敬存之」之說以外，又補上「致知」一義，又以「格物」爲「致知」工夫，直到晦菴，在此方面推演盡致，便轉到由外面萬物來研窮此理。故朱子同時兼尊濂溪、康節，此顯見朱子與二程意見有不同處。二陸則稍近明道。這裏便兆出朱、

陸爭端。此乃宋學中一大問題。今且置此不論，來看橫渠自己意思。大體上彼之所謂萬物一體，亦是由外研窮，其理論全在正蒙。而伊川答橫渠書云：

> 以大概氣象言之，則有苦心極力之象，而無寬裕溫和之氣，非明睿所照，而考索至此，故意屢偏而言多窒，小出入時有之。更願完養思慮，涵泳義理，他日當自條暢。

又告楊龜山云：

> 橫渠立言誠有過者，乃在正蒙，若西銘擴前聖所未發，與孟子同功。

明道亦云：

> 西銘，橫渠文之粹者，充其盡，聖人也。然言有兩端，有有德之言，有造道之言。有德之言，說自己事，如聖人言聖人事也。造道之言，則智足以知此，如賢人說聖人事也。

此見二程皆主由內心直證，不喜向外推尋。而謂橫渠只是後一路。尤其正蒙，是推索所至，非涵養所達，故不能相契也。

正蒙大體仍本於易。正蒙云：

> 太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。

此仍是體、性分言，大致與康節同。惟易繫只云：「一陰一陽之謂道。」陰陽只是一氣，並沒有在氣之外另立一太虛之體。又說：「繼之者善，成之者性。」繼與成亦卽指此一陰一陽言，並沒有說在此一陰一陽之前另有一無感之源。易繫雖羼進了道家言，然仍是代表中國古代的儒家思想，是說平面的一元論。橫渠則似透進一層，變成爲雙層的二元論了。亦可說是雙層的一元，古人體與性不分言，而宋人則分言之，此正見橫渠之亦受佛家影響處。但橫渠本意在根據儒說闢佛、老，論其大體，橫渠亦確是一儒家，非佛、老。但橫渠必增入「氣」與「太虛」之辨，太虛是體，氣是象，其實亦還是一偏與大全之辨。氣屬一偏，太虛則爲大全。以大全整體言，若無感無形。惟無感並非寂滅，無形並非虛空。此乃橫渠立言宗旨。故正蒙又云：

> 知虛空卽氣，則有無、隱顯、神化、性命，通一無二。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有

限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地爲見病之說。

此處橫渠排擊佛、老，不主張虛能生氣，又不主張氣在虛中見；可見他所謂虛空與氣之辨，只是一偏與大全之辨。其實又走上了惠施名言之辨的路上去了。但橫渠立言，終似不免偏重了大全，偏輕了一偏。此在名家，惠施與公孫龍亦有此辨。今若就易繫言，則只是一氣聚散，更無所謂主客與體用。要說主客與體用，便不免偏輕偏重。卽道家說「有生於無」，實亦是對名言之遮詮，而非實際之表詮。莊老思想亦尙是平面一元的，直到佛書傳入，始有雙層二元的想像。橫渠雖闢佛，實深受佛書影響，謂「太虛爲氣之體」，「無感爲性之源」。又分主客體用，則到底會使人偏傾於大全方面而看輕了一偏。其實一偏更不該看輕，沒有一偏，更無法合得上大全。二程說的「理一分殊」，此義極堪味。天與人，亦卽是理一分殊也。橫渠又說：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性者焉。

此處若仔細分說，「氣質之性」屬一偏，「天地之性」則是大全。但大全之性無感無形，到底使人難把握。二程對此與橫渠有略相似的見解，故朱子說：

氣質之說，起於張、程，極有功於聖門，有補於後學，前此未曾說到。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。

其實張、程此番理論，亦可謂只成了變相的荀子。卽就橫渠意，太虛卽氣，似可不必再分辨天地與氣質。今以天地之性爲太虛本體，氣質之性爲聚散客形，則天地之性正略如王介甫所謂「未發之性」，氣質之性略如王介甫所謂「已發之情」，早已顯分兩截。卽康節之所謂先、後天，太虛卽先天，氣則屬後天，要之是同有此一想法，只是人人言之不同而已。惟橫渠不言發，而言感，必以無感爲性源，謂卽天地之性；以知識爲物交後之客感，謂卽氣質之性；則孟子所謂惻隱、羞惡、辭讓、是非，何一非物交後之客感？何一非氣質之性？除卻氣之外，何來一太虛？除卻一切客感，更何來有一無感？橫渠正蒙到底不脫一種上下雙層前後兩截的二元論，並非平面的一元論，所以二程要對他不滿。而二程終亦不能與橫渠全異其說。故知宋代理學中，到底羼有道家、佛家之說；惟不得遽認理學卽是佛、老，而必認仍是儒家，此則不可不細辨也。

上述三人中，康節比較最豪放，他說：「所行之路不可不寬，寬則少礙。」他並不嚴肅講修養工夫；濂溪、橫渠卻注意講個人修養，理學氣更重。但二人亦有不同。周元公是一高潔人，黃魯直贊他如「光風霽月」，其理想境界爲無欲，如青蓮之出汚泥而不染。橫渠則是艱苦卓絕，他自說：

言有教，動有法，晝有為，宵有得，息有養，瞬有存。

可見他生活之謹嚴。整個生命，乃全在工夫上。他又說：

為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。

又可見他志願之宏大。他亦要立人極，但不僅是無欲而已。竊嘗欲爲橫渠此兩節話題一名字，稱之爲「六有四爲之學」。這是橫渠內心外行絕大人格之表現。彼只是主張強力有爲，所以有些處使他像荀子，有些處使他像墨子。這亦是他性格使然。朱子云：

橫渠教人道，夜間自不合睡，只為無應接，他人皆睡了，己不得不睡。他做正蒙時，或夜

裏默坐徹曉，他直是恁地勇，方做得。

在先秦人物中，惟墨子、荀子有些近似，與顏淵、莊周則似相距太遠了。但此亦只就其行誼言，論其學術路向，思想淵源，則依然是孔孟。

茲再論西銘。孔孟論孝道，只就人對其生身父母之同情心而言。由此擴充，由修身而齊家、治國、平天下，皆由此心貫徹，而成爲一套極自然極平實的人生哲學。但橫渠西銘，則不重言心情，而建本於其另一套的宇宙論，而重言理性。亦可謂孔孟由內達外，本於德而達於道；橫渠由外轉內，本於道而成其德。由橫渠言之，一切人生行爲，乃不啻是孝於宇宙，由其所以孝於宇宙者而孝其父母。但橫渠所論之宇宙，卻又只是太虛一氣。宇宙生萬物，究與父母生子女不同。故橫渠主張「爲天地立心，爲生民立命」。此不僅與墨子言「天志」不同，亦與孔孟言「天命」不同。橫渠之宇宙論，深入言之，無寧是更近於老、釋。惟老、釋歸之虛無寂滅，橫渠則歸之萬物一體。一虛一實，其終不失爲一儒家者在此。

即在先秦，易、中庸已受道家影響，不能如孔孟之專就人事人心立論，而要顧及外面之宇宙。及南北朝、隋、唐、五代，經佛學長期浸染，宇宙論乃正式轉踞人生論之上。惟唐末五代，

人事壞亂已極，故初期宋學，又追尋儒家六經，以期人事之改善。至於重建儒家的新宇宙論，以排拒老、釋者，則已達宋學之第二期，而濂溪、康節、橫渠三家之功爲大。惟濂溪、橫渠皆兼重易、庸，康節則似只重易；二程於此三家，皆不全同意，而康節尤受後人歧視，其分別卽在此。待南宋朱晦翁起，始於二程外，又同尊此三家，而完成其一套完整的新宇宙論，取與二程之吃緊爲人，一宗孔孟，注重向內，更偏性情實際修養者，融會和合，而宋學遂臻於大成。

象山譏晦翁爲「支離」，卽言其不能不向外尋索也。陽明繼象山，皆同尊孟子，專一從人事人心立言，然宇宙萬物，寧能摒棄於不論不議之列？陽明晚年思想改變，欲從「致良知」推擴到宇宙論方面去，於是有儒、釋、道三教合一之說，其言魯莽滅裂，終不能滿人意。大抵宋明理學之先後演變，大體略如是。今專就濂溪、康節、橫渠三人言，則三家有其大同處。二程對之同有所不滿，晦翁始取與二程同一尊崇，則程、朱間亦自有不同。治宋學者，當先攬其大體，然後再進而分別其細節。其由此而又更別有所演進，此則後人之事，亦非古人之所能限也。

（民國三十五年五月東方雜誌四十二卷十期。後又經修改。）

# 論太極圖與先天圖之傳授

宋代學者率好治易，於易又率好治圖象。濂溪太極圖，康節先天圖，尤其著也，二者並爲朱子所盛推。於濂溪太極圖，謂其：「得千聖不傳之秘，孔子後一人而已。」於康節先天圖，則曰：「程演周經，邵傳儀畫。」其尊信如此。故黃勉齋作朱子行狀亦謂：「太極、先天二圖，精微廣博，不可涯涘。先生爲之解剝條畫，而後天地本源，聖賢蘊奧，不至於泯沒」也。然此二圖在學術上之價值，果如朱子所推尊否，在當時已多異議。明、淸以來，駁擊圖象之說益烈。遂謂濂溪太極圖、康節先天圖皆源出方外，因謂宋儒卽和尚、道士之變相。其說至今，更爲時流所信。余曾論宋學淵源，大本決非出於方外。而此先天、太極二圖，則有未可一概而論者。

康節易學受之李之才挺之，此明道明言之。曰：「堯夫欲傳數學於某兄弟，某兄弟那得工夫？要學，須是二十年工夫。」「堯夫初學於李挺之，師禮甚嚴，雖在野店，飯必襴，坐必拜。

欲學堯夫，亦必如此。」挺之之學得之穆修伯長，程子亦言之。曰：

先生之學得之李挺之，挺之得之穆伯長。推其源流，遠有端緒。今穆、李之言及其行事概可見矣，而先生之純一不雜，汪洋浩大，乃其所自得者多。

此可謂康節易學之定論。謂康節受易於穆、李是也，謂康節之學卽穆、李之學則大不可。穆修之學，或謂其源出希夷。東都事略謂：

華山陳摶讀易，以數學授穆修，修授李之才，之才授邵雍。

其說蓋據邵伯溫辨惑。謂：

先君子易學微妙玄深，其傳授本末，則受易於李之才挺之，挺之師穆修伯長，伯長師陳摶圖南。先君之學雖有傳授，而微妙變通則其所自得。

朱子亦言之。曰：

先天之學，康節得於李挺之，挺之得於穆伯長，伯長得於希夷。

又論先天圖答袁機仲書有云：

此非熹之說，乃康節之說。非康節之說，乃希夷之說，非希夷之說，乃孔子之說。但當日諸儒既失其傳，而方外之流，陰相付受，以為丹竈之術。至於希夷、康節，乃反之於易。

是皆明謂邵氏先天易淵源希夷也。惟李挺之以天聖八年成進士，時康節年二十。越二年，穆伯長以明道二年卒。則三人易學傳授事自可信。若陳圖南遠在宋初，年世不與穆伯長相接，則謂伯長易學受之圖南，似有未的。

晁以道嵩山集卷十六傳易堂記，獨謂：

有宋華山希夷先生陳摶圖南，以易授終南徵君种放明逸，明逸授汶陽穆參軍修伯長。而武功蘇舜欽子美亦嘗從伯長學。伯長授青州李之才挺之。挺之授河南邵康節先生雍堯夫。

种放卒於眞宗大中祥符八年，年六十一。陳摶卒於太宗端拱二年，是歲放年三十五。據宋史放

傳，眞宗咸平四年，張齊賢上言：「放隱居三十年，不遊城市十五年。」是時放居終南豹林谷之東明峯，已四十七歲矣。蓋摶卒已値放不遊城市之際，而放之隱居尚在摶之卒前。據張齊賢說，放始隱應在太祖開寶五六年間，陳摶朝京師在太宗雍熙元年。時放雖隱，而史稱其每來往嵩、華間。則當放之盛年，或可得摶之傳。又考穆修成進士在大中祥符二年，种放以是年四月歸終南，明年正月復召赴闕，四年又來朝，並從祠汾陰。則穆之得傳於种，事亦可有。似諸家言穆修得易學於陳摶者，乃略去种放言之。或由放在當時頗滋誹議，故談者不欲稱引。否則穆修易學得之陳摶，或出當時傳說，後人覺其年世不符，故特資种放爲彌縫。二者必居其一，今則無可詳論耳。

先天圖以外復有河圖，亦謂傳自希夷。朱震云：

> 河圖劉牧傳於范諤昌，諤昌傳於許堅，堅傳於李漑，漑傳於种放，放傳於希夷陳摶。

許堅，馬令南唐書有傳，稱其：「寓廬山白鹿洞，後或居茅山，或入九華。舊與樊若水善，若水北渡後，因轉輓江南，遇堅於簡寂觀，勉以仕。堅顰蹙不答。嘗至陽羨，人不之識。一日涉西津，淩波闊步，若平地然，衆昉神之。」則堅乃南士，而面目近神仙中人。若謂乃希夷四傳弟子，則年世太不侔，決不可信。廬山舊志，言許堅死於金陵。乃及宋景德中，陳靖遊廬山，遇堅出

謁，後人乃言堅在景德中嘗未死。其怪誕如此。李漑著有卦氣圖一篇，朱震謂其原於易緯類易說通卦驗，其他不可考。范諤昌建溪人，天禧中爲毗陵從事。著有證墜簡，晁以道謂：

> 其書酷類郭京舉正，並頗為胡翼之、程正叔所取。自謂其學出於湓浦李處約、廬山許堅。

意者豈果有師承，故胡、程取之。

陳振孫言其書傳授亦同晁氏，而曰：

> 世或言劉牧之學出於諤昌，而諤昌之學亦出种放，未知信否。晁以道、邵子文、朱子發皆云爾。

劉牧字長民，衢州人。晁氏曰：「仁宗時言數者皆宗之。」陳氏亦曰：「牧之學盛行於慶曆時。」覈其時地，皆與范諤昌相接。則謂牧之易受之諤昌，事亦可有。又自諤昌上推湓浦李處約，殆即李漑。再自漑上推許堅，當值五代、宋初。則劉牧易學乃宋初廬阜湓浦隱者之所傳，與華山、終南南北曠隔，渺不相涉。陳、种、穆、李以及康節，皆北人也。朱震既誤倒李、許之前後，又妄附之於种、陳。其說差錯，甚不可信。至王偁東都事略益鑿鑿而言之，曰：

華山陳摶讀易，以數學授穆修，修授李之才，之才授邵雍。又摶以象學授种放，放授許堅，堅授范諤昌。

一若陳摶身前截然有此象、數兩脈之傳緒，毛西河所謂摶學「兩支一幹」。此皆虛妄不實之說。後儒屢辨劉牧、陳摶龍圖異同，蓋不免多爲此等傳說所誤耳。

朱震進周易表，又謂：

陳摶以先天圖傳种放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。放以河圖、洛書傳李漑，漑傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。修以太極圖傳周敦頤，敦頤傳程顥、程頤。

其述河圖、洛書之傳，差誤已如上辨。其說太極圖傳授，亦頗難信。而胡宏序易通遵其說，曰：

或曰：周子傳太極圖於穆修，修傳先天圖於种放，放傳於陳摶，此殆其學之一師，非其至也。

今考濂溪十五歲從母入京師，時爲仁宗天聖九年。翌年，明道元年，穆修卽卒。濂溪得見伯長從

而受學與否，其事已不可證。惟程氏言易，實不原本濂溪。邵伯溫聞見前錄，記程子與謝湜書，言讀易當先觀王弼、胡瑗、王安石三家。伊川易傳，曾無一語及太極。而於觀卦辭云：「予聞之胡翼之先生。」於大畜上九云：「予聞之胡先生。」於夬九三云：「安定胡公移其文。」於漸上九云：「安定胡公以逵爲陸。」則朱震謂濂溪以太極圖傳二程，殊無憑信。既可臆說其所授，亦可臆說其所受。故謂穆修一人分傳先天、太極兩圖，其說本諸朱震；亦如述劉牧河圖之傳，實同爲齊東野人之說也。

濂溪太極圖來源，又別有創爲新說者。晁氏曰：

> 朱震言頤之學出於周敦頤，敦頤得之穆修，修亦本於陳摶。然考正叔之解不及象數，頗與胡翼之相類。景迂云：胡武平、周茂叔同師潤洲鶴林寺僧壽涯，其後武平傳其學子於家，茂叔則授二程，與震之說不同。

晁氏又謂：

> 元公師事鶴林寺僧壽涯，得「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋」之偈。

今按：游定夫記程子語，曾謂「周茂叔窮禪客」，知濂溪自有與方外相親事。然謂其著太極圖說，必自壽涯得之，此仍無可考信。濂溪志亦謂：

胡宿嘗至潤洲，與濂溪遊，或謂與濂溪同師潤洲鶴林寺僧壽涯。或謂邵康節之父邂逅先生於廬山，從隱者老浮屠遊，遂同受易書。

度正周卿則謂此隱者卽壽涯。然則壽涯究居廬阜，抑住北固，已無確說。或竟謂壽涯卽麻衣，則尙在陳摶前，豈得下接濂溪？世俗好怪不實，卽此可見。今姑以壽涯爲鶴林寺僧論之，胡宿游潤州，應在仁宗寶元元年。時胡年四十三，濂溪年四十六。一時同往來者有許渤。時范仲淹知潤州，學人名士如胡翼之、李泰伯輩皆見羅致。濂溪、武平亦已年尊學立。雖二人踪跡頗與方外往還，然謂其在潤乃相偕師事一僧，事恐不足信。大抵五代以來，南唐獨有盛世昇平景象，又尊重浮屠。而廬山多隱士，與華嶽、終南南北競秀。濂溪遊處多在南疆，雖不能謂其易學絕無染涉聽受，然必謂其師事壽涯，又太極圖卽從壽涯得之，則亦晁景迂之道聽塗說，未見其必可信也。

性學指要則謂：

元公初與東林總遊，久之無所入。總教之靜坐，月餘，忽有得。以詩呈曰：「書堂兀坐萬機休，日暖風和草自幽，誰道二千年遠事，而今只在眼睛頭。」總肯之，即與結青松社。

此又謂濂溪學於東林總。與謂胡武平與康節之父從廬山老浮屠遊，同受易書，大略相似。方外之人，喜引名儒宿德以自重，而世俗好奇，亦愛聽之，愛言之。如昌黎師大顚，縱果有之，亦不得謂昌黎晚年之學通於佛氏。濂溪在當時，名位不顯，類於隱淪，又時親方外，事無可疑。然考五燈會元，元豐二年，詔升東林爲禪寺，南昌守王韶請常總主持，爲東林第一代祖師。元祐四年錫號昭覺大師。濂溪去官定居廬阜，在熙寧五年，卒在熙寧六年，年五十七，時總尚在廬山黃龍寺。二人雖可過從，然濂溪輩世在先，時已學成書就。縱有習靜獻詩之事，亦與濂溪生平學術大本無關。儻亦如昌黎之與大顚，殆庶近之。又據年譜，英宗治平二年，濂溪年四十九，自虔赴永，道經江州，同宋復古於廬山大林寺，至山巔，有詩。是尚在定居廬阜前七年，僅係路過漫遊。若謂其時已識常總，更不宜有習靜盈月之事。至其太極圖，縱謂源自方外，則濂溪南學，太極淵源，至多不過如劉牧河圖，皆應得之南中，或即如潤州寺僧壽涯之儔，更不必牽涉華山之陳摶。至圖說則尤屬元公自得，正猶如康節易學受自穆、李，而其學非即穆、李之學。縱謂濂溪師

事壽涯，又豈得謂其學卽壽涯之學哉！

朱子極尊濂溪太極圖，後人不免有認爲崇之逾其分者，於是毀者亦激而失實。昔日山僧野道，姑引濂溪以爲重；明、清以來，則羣援以爲貶抑濂溪之藉口。自今論之，其說亦多未允。如黃百家宋元學案引黃宗炎晦木之辨，卽其例也。晦木之言曰：

> 周子太極圖創自河上公，乃方士修煉之術。河上公本圖為無極圖，魏伯陽得之以著參同契，鍾離權得之以授呂洞賓，洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳，陳刻之華山石壁。陳又得先天圖於麻衣道者，皆以授种放，放以授穆修，與僧壽涯。修以先天圖授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授之堯夫。修以無極圖授周子，周子又得先天地之偈於壽涯。其圖自下而上，周子得此圖而顛倒其序，更易其名，附於大易。

凡此所謂，一若濂溪太極圖盜竊方外之眞贓實據，皆已檢舉無遺；而不知晦木之說，其實更不足信。

鍊丹之說盛於唐，魏伯陽參同契亦遂風行。五代末，孟蜀彭曉始爲之注釋。朱子謂：

先天圖傳自希夷，希夷又自有所得。蓋方士技術用以修煉，參同契所言是也。

此謂希夷亦治參同契，非謂參同契只傳於希夷。今濂溪太極第二圖陰靜陽動，或謂其有資於參同契之水火匡廓圖，此或可信。然參同契在當時非難見書，濂溪嘗判合州，宜可得彭氏之注本。又濂溪有讀英眞君丹訣詩（題鄷都觀三首之二），其詩曰：

始觀丹訣信希夷，盡得陰陽造化機，子在母生能致主，精神合後更知微。

是濂溪在蜀留心此道，亦有明證。然要之不必謂濂溪必得此於陳摶之傳授。抑更有疑者，朱子注參同契，並無水火匡廓、三五至精二圖，而世傳彭本有之。朱子雖尊信康節之先天圖，然並不諱言其源自希夷，故曰：

邵子得於希夷，希夷源流自參同契。

又疑濂溪之學與陳摶有涉。其守南康，校刊通書、太極圖，謂：

讀張忠定公語，而知所論希夷、种、穆之傳，亦有未盡其曲折者。張忠定嘗從希夷學，而其論公事之有陰陽，頗與圖說意合。竊疑是說之傳，固有端緒，至於先生然後得之於心，而天地萬物之理，鉅細幽明，高下精粗，無所不貫，於是始為此圖以發其秘耳。

是朱子未嘗故意諱言濂溪與希夷之傳統，特欲求其證驗而不得。若彭本參同契原有水火匡廓、三五至精兩圖，朱子何竟刪去，默不置辭。豈別有所私厚於濂溪，而獨為掩滅之耶？然則後世所傳彭本參同契水火匡廓、三五至精圖，其果為彭氏原有與否，事已可疑。若晦木之說，謂參同契原本河上公，更為荒唐難信。又謂陳摶刻太極圖於華山石壁，亦不知其說所本。縱今華山石壁有此刻，自宋迄明，亦既五六百年，安知不有方外好事者模刻此圖，以攀附於圖南，而故神其事。至謂陳摶得先天圖於麻衣道者，又並以先天、太極兩圖授种放、穆修，則更無據。又謂壽涯亦於种放受先天、太極之圖，益出虛造。果壽涯與穆修同得先天、太極之傳，何以先天圖單傳康節，太極圖單傳濂溪？又濂溪之受太極圖，果受之穆修，抑受之壽涯乎？若受之穆修，則尚在志學之年。若受之壽涯，則已過不惑之歲。二說可以俱虛，不能皆是。今晦木合併配搭，自造一說，謂穆修、壽涯同受之种放，濂溪先得穆修之圖，又得壽涯之偈，一若親覩而親證之，何其怪耶？故

謂周子太極圖陰靜陽動，原本參同契之水火匡廓，已屬可疑，而猶之可也。若謂周子太極圖全套即依河上公、魏伯陽、鍾離權、呂洞賓、陳摶、种放諸人，歷千餘載一脈相傳，爲養生之秘訣，而周子特顚倒以爲說，則祇見其爲無據之臆想耳。稍後胡渭朏明著易圖明辨，於劉牧龍圖、邵子先天，辨之詳且備矣，獨於參同契三五至精圖則曰：

此圖與宋紹興甲寅朱震在經筵所進周子太極圖正同，或曰陳摶傳穆修，穆修傳周子，或曰周子所自作，而道家竊之以入藏，疑不能明，存而弗論。

立說之愼，較之晦木，遜乎遠矣。晦木謂濂溪盜方外養生秘訣顚倒以成太極圖說，晦木去濂溪亦已六百年，安知非有方外好事者，顚倒濂溪太極圖以言養生；晦木聞其緒餘，乃復顚倒說之，而轉疑濂溪原本養生訣說太極；此爲以顚倒爲不顚倒，以不顚倒爲顚倒。玄黃回惑，固執爲眞顚倒者耶？老子五千言，如「谷神不死」之類，養生家援爲寶訓，豈得謂老聃轉自竊之養生家？此皆事理之易明者。晦木又謂「人物未生，五行之性如何而辨」，不知周子意則謂於五氣中化生人與萬物也。晦木又謂「天之生男女萬物，在一氣中無分先後」，不知周子意乾道成男坤道成女，專指「得其秀而最靈」之人類言，所謂「妙合而凝」者是也。至二氣交感化生萬物，則「化生」而

非「妙合」。故二者必分言之，而人類之妙合又必較萬物之化生先言之；非謂先生人，後生萬物也。今不細認作者原意，而專快己辨以爲斷，寧有當乎！

黃晦木以外，復有毛奇齡大可作太極圖說遺議，謂：

道藏有上方大洞眞元妙品經，有先天、太極合一之圖，陳摶先竊之，其圖適與紹興間朱震所進圖合。

先天、太極本屬兩事，康節先天之學源於陳摶，濂溪太極圖則別有來歷，具如上辨。今乃謂趙宋以前已有竊參同契爲太極、先天圖者，陳摶又從而轉竊之，然且分圖爲二，一曰先天，一曰太極；是竊前又有竊。希夷、康節、濂溪諸人，何事務偸襲乃爾？道藏本作僞之淵藪，毛氏不疑眞元品之僞撰，而寧願歸獄於希夷、濂溪之攘竊，亦祇見其困縛於一時之風氣，而弗能自拔耳。至李恕谷上顏先生書，乃謂「宋儒學術之誤，實始周子，周子嘗與僧壽涯、道士陳摶往來」，則尤荒唐可以無譏焉矣。

又按：濂溪年三十在南安，程珦假倅焉，因與爲友，令二子明道、伊川遊其門，濂溪教以「尋孔、顏樂處所樂何事」。是濂溪在當時，已的然正學之歸矣。縱易通書與太極圖說其時尚未

成，然為學之宗旨方向已定。縱此下亦時親方外，如壽涯，如常總，如在合州得讀英眞君丹訣詩，是所謂「轉益多師是吾師」；孔子之於郯子，於師襄，皆其例也。若必謂濂溪之學，悉出方外，則其三十之年，明道、伊川從遊，明道親述其事，宜無不信，是又何從而得之耶？

夫學術思想，公器也。其流行天壤間，如大氣之供人自由呼吸。斷不能絕無所承，亦不能絕無所化。自禪宗有傳心之說，有衣缽之爭，一時學者，競言傳統。康節、濂溪皆好易學，顯受當時風氣影響。一立先天圖，一創太極圖，亦一時風氣所趨耳。康節之學，原本穆修無可疑。至上推希夷，已嫌渺茫。濂溪更無淵源可尋。二人皆以上智之才，豈不能稍有創建，而必待方外之秘傳？道統之說，源本禪宗。韓愈謂「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹、湯、文、武、周公、孔子，孔子傳之孟子，孟子之死而不得其傳」。其說固可招後人之譏議，與其謂周公傳之孔子、孔子傳之孟子，何不謂孟子學之孔子、孔子學之周公之更為妥愜。今必謂有宋理學某也源於和尚，某也源於道士，以求汚辱其所謂道統之尊嚴；此亦風氣激盪，一彼一此，勢有必至。若即據此等以尚論古人學術源流之眞相，則楚雖失之，齊亦未得。故為再列陳說而稍稍分辨焉。

（民國三十一年四月成都學思雜誌一卷七期）



# 正蒙大義發微

周、張、二程，爲北宋理學四大儒。然二程論學旨趣，已不盡同。其於濂溪，雖少嘗從游，然終身不甚推挹。於其太極圖說，更無一言道及。而盛推橫渠西銘，顧又不許其正蒙。曰：「橫渠立言，誠有過者，乃在正蒙。」朱子一尊二程，又確然以濂溪爲二程所自出。謂濂溪太極圖說，傳自二程。其於橫渠，則尊西銘，疑正蒙，皆本二程之意。後世言宋學，承襲晦翁，幾於奉爲定論。惟明末王船山，獨宗橫渠，特爲正蒙注，頗辨程、張之異。顧又以正蒙比傅於濂溪之太極圖。此在朱子固已剖辨，謂：「正蒙說道體處，止是說氣；說聚散，其流乃是箇大輪迴；須是周子說無極而太極最好。」船山乃謂「正蒙、太極，陳義相同」，是仍未脫晦翁樊籬，故牽附太極圖爲說，於正蒙獨特處，不僅不能爲之洗發，又轉益歧之。今正蒙精義既隱，而空推其西銘，西銘立言宗旨，原本正蒙，撥其根而擷其實，又豈爲能眞知西銘者。竊謂欲究周、張、二程論學

大體，當各就其所見，分別而觀，庶可以得各家之眞相。本篇於正蒙隱旨，稍加抉發。不僅橫渠一家面目從此顯露，卽濂溪、二程、晦翁之異同，亦可藉以推見。治斯學者，儻能繼續尋繹，則此篇開其塗轍，決非小有裨補而已也。

太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絪縕相盪勝負屈伸之始。

高忠憲曰：太和，陰陽會合沖和之氣也。易曰：「一陰一陽之謂道。」張子本易以明器卽是道，故指太和以名道。蓋理之與氣，一而二，二而一者也。理無形而難窺，氣有象而可見，假有象者而無形者可默識矣。浮沈升降動靜者，陰陽二氣自然相感之理，是其體也。絪縕交密之狀，二氣摩盪，勝負屈伸，如日月寒暑之往來，是其用也。

按：高注此條最締當。其曰「張子本易以明器卽是道」，卽後來船山之主張。

朱子曰：彼以太和狀道體，與「發而中節」之和何異。

按：「太和」乃一氣沖和陰陽未分之際，豈可與「發而中節」之「和」相擬？朱子蓋承程子意而誤說。

王船山曰：太和篇首明道之所自出，物之所自生，性之所自受；而作聖之功，下學之事，必

達於此而後不爲異端所惑。蓋即太極圖說之旨，而發其所函之蘊也。

按：濂溪太極圖說，用意在說明天地萬物所由始，故曰「無極而太極」。此即壽涯之偈所謂「有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時凋」也。劉原父謂太極乃爲氣之先，一種無物之物，此說「太極」義最的。若必求天地萬物何由始，則必涉於渺茫之域。莊老謂「天地萬物生於有，有生於無」，無極而太極，即此意。朱子謂理生氣，即本濂溪而微變之者。橫渠屏除此問題不論，即氣之一陰一陽者便是道，更不問此氣何自始，何自來。惟高忠憲一注，獨得其神理。船山此條，謂明「道所自出，物所自生，即太極圖說之旨」，可謂失之毫釐，謬以千里矣。船山論學，頗得橫渠奧旨，而此意實誤，不容不辨。

船山又曰：太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和。既有形器之後，其和不失，故曰太和。

按：船山以「理」字、「太極」字釋道，皆不恰當，皆非橫渠本旨。謂陰陽絪縕於太虛之中，亦有語病，辨詳後。

太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。

朱子曰：客感客形，與無感無形，未免分截作兩段事，聖人不如此說，只說形而上、形而下而已。

按：橫渠又云：「氣之爲物，散入無形，適得吾體。」此卽以太虛無形爲氣之本體也。蓋說氣猶落在有形一邊，故橫渠補出氣之散而爲太虛一層。「太虛」只是無形，而非無。橫渠又曰：「氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛，循是出入，是皆不得已而然也。」是則氣聚爲萬物，氣散爲太虛，太虛之與萬物，不過一氣之聚散，並非一氣與萬物聚散於太虛之中也。何以橫渠必補出太虛一語？蓋苟不立太虛之體，則莊生所謂「萬物以不同形相禪」，一氣聚散，各自爲物，不相關顧，卽近於佛氏之輪迴，卽不免有生死存亡。今爲特立太虛之體，則聚爲萬物，散歸太虛，既不如「語寂滅者往而不返」，又不如「徇生執有者之物而不化」。蓋橫渠用意，正爲破輪迴。朱子乃謂「正蒙說道體處，如太和、太虛、虛空云者，止是說氣，說聚散處，其流乃是箇大輪迴」，此

斷非橫渠原義，實不如高忠憲以體用爲釋（見前引注文）之妙得作者旨趣也。明夫此，則朱子批評此條謂分截作兩段事者，亦非矣。

二程遺書：或問太虛，曰：「亦無太虛。」遂指虛，曰：「皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。」

今按：依橫渠意，當曰太虛皆是氣，天下無實於氣者。二程可謂理一元論，橫渠則氣一元論也。橫渠於萬象紛錯之後面，建一「太虛」以爲之體；二程則只就萬象紛錯中究尋一相通之理，不於萬象後面再立本體；此程、張兩家之異。至朱子兼重理氣，則爲理氣和合之二元論，是一即現象即本體之一元論也。

**聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。**

船山曰：朱子以橫渠言既聚而散，散而復聚，譏其爲大輪迴。而愚以爲朱子之說，反近於釋氏滅盡之言。車薪之火，一烈已盡，而爲燄爲煙爲燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見爾。一甑之炊，濕熱之氣，蓬蓬勃勃，必有所歸。若奩蓋嚴密，則鬱而不散。汞見火則飛，不知何往，而究歸於地。有形者且然，況其絪緼不可象者乎？故曰往

來、曰屈伸、曰聚散、曰幽明，而不曰生滅。生滅者，釋氏之陋說也。

按：船山此辨，頗得近代科學家物質不滅之精義。然自最近有原子能之發見，則「質」不可見，而「能」猶存在。「質」相當於橫渠之「氣」，但「能」則不相當於橫渠之「虛」。橫渠以太虛爲氣之體，近代科學分析原子，最後淨存一種能力，似非虛義。橫渠謂聚亦吾體，散亦吾體，死而不亡，知此可與言性，「性」即一種「能」也。橫渠歸氣於虛，近代歸質於能，「虛」字似不如「能」字更愜，要自與老、釋有無先後之辨則不同。

知虛空卽氣，則有無隱顯神化性命，通一無二。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小，因緣天地，明有不盡，則誣世界乾坤為幻化，幽明不能舉其要，遂躐等妄意而然。遂使儒、佛、老、莊，混然一途。

王船山曰：誤解太極圖者，謂太極本未有陰陽，因動而始生陽，靜而始生陰。不知動靜所生

之陰陽，爲寒暑潤燥男女之情。實乃固有之蘊，其絪縕充滿在動靜之先。動靜者，卽此陰陽之動靜，動則陰變於陽，靜則陽凝於陰，非動而後有陽，靜而後有陰，本無二氣，由動靜而生，如老氏之說也。

按：橫渠此條，闢老、闢佛，自標己旨，最爲明白。濂溪太極圖說大意，實本於老氏。故必曰「無極而太極」。若求天地最先第一因，必陷於無因可得，此正橫渠所譏「以人見之小，因緣天地」，彼見世事常若因果相續，因據以推天地，必謂天地萬物有其前因。西方宗教，則謂天地萬物由上帝所造。莊、老則謂天地萬物實無前因，忽然而有，故曰「自然」。此卽濂溪無極而太極之本義也。象山與晦菴辨太極圖，堅謂「無極」一語本諸老氏，此實有據。今船山因晦翁盛尊太極圖，遂曲相彌縫，以正蒙、太極混成一說，而於「無極」二字避而不論，可見其破綻矣。太極圖說明曰「太極動而生陽，動極復靜，靜而生陰」，船山必曰「非動而後有陽，靜而後有陰」；此明破太極圖說，而謂之是太極圖說，可乎？且如船山語，陰陽二氣，早在動靜之先，可以稱「太極」，又何以稱「無極」乎？豈「無極」中早已有陰陽二氣乎？今所以必加明辨者，非以駁濂溪，乃以辨正蒙與太極圖說之不同。至於兩說孰是孰非，則更當別論。

朱子語類：問橫渠云「太虛卽氣」，太虛何所指？曰：「他亦指理，但說得不分曉。」曰：「太和如何？」曰：「亦指氣。」曰：「他又云由味者指虛空爲性，而不本天道，如何？」曰：「旣曰道，則不是無，釋氏便直指空了。大要橫渠當初說出此道理多誤。」

按：橫渠明云太虛卽氣，乃朱子偏云太虛指理，自以己見說橫渠，則自見橫渠爲說得不清楚矣。惟釋氏直指空了固不是，而橫渠必指曰虛，究竟虛與空所辨何在，終嫌用字不當。

又問：「橫渠云太虛卽氣，乃是指理爲虛，似非形而下。」曰：「縱指理爲虛，亦如何夾氣作一處。」

按：橫渠明說太虛卽氣，朱門偏要說成太虛卽理，乃反駁橫渠又夾氣作一處。學者必從此等處覷破，始能分辨得古人學術眞相。

氣聚則離明得施，而有形。氣不聚則離明不得施，而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。

王船山曰：聚而明得施，人遂謂之有。散而明不可施，人遂謂之無。不知聚者暫聚，客也，

非必爲常存之主。散者返於虛也，非無固有之實。人以見不見而言之，是以滯爾。

按：此條船山解極明析。正蒙但論幽明，不論有無。幽明屬知識論，有無屬本體論。人所不見，只可謂之幽，不可謂之無。太虛即幽也。正蒙從未推論到天地未生之前，是正蒙獨特處。孫夏峯謂「西銘就既有天地說起，太極圖說就未有天地說起」，此說極是。正蒙全書皆是就既有天地說起也。

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛卽氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神，變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。

王船山曰：人之所見太虛者，氣也，非虛也。虛涵氣，氣充虛，無有所謂「無」者。

按：「虛涵氣，氣充虛」六字，疑正正蒙原義，與陰陽絪緼於太虛之中同一語病。

太虛爲清，清則無礙，無礙故神。反清爲濁，濁則礙，礙則形。

程子曰：一氣相涵，周而無餘，謂氣外有神，神外有氣，是兩之也。清者爲神，濁者何獨非神乎？

按：太虛卽氣，則淸而無礙者亦氣也，何嘗謂氣外有神，神外有氣，而兩之？正蒙原意，氣有淸、濁之分，故有神、形之別，是神與形皆氣也。程子則謂善與惡皆理，淸與濁皆神，雙方立意各不同。後人以程糾張，遂兩失之。

朱子語類：明道說氣外無神，神外無氣，謂淸者爲神，則濁者非神乎？後來亦有人與橫渠說，橫渠卻云淸者可以該濁，虛者可以該實。卻不知形而上者還他是理，形而下者還他是氣，既說是虛，便是與實對了，既說是淸，便是與濁對了。

按：橫渠之意，謂「淸可以該濁，虛可以該實」者，其實乃「總」可以該「別」，「全體」可以該「部分」也，此義通觀正蒙前後文自知。若定把字面說之，謂虛與實對，淸與濁對，則濂溪無極之「無」，豈不與「有」對？朱子不彼之非，而必此之辨，何也？然亦正蒙用此「虛」字有以致此。

又問：「太虛之說，本是說無極，卻只說得無字。」曰：「無極是該貫虛實淸濁而言，無極字落在中間，太虛字落在一邊了。」

按：正蒙與太極圖說本不同，船山謂太虛是太極，誤也。朱門指太虛爲無極，亦誤。朱子謂虛實落在一邊，無極該貫虛實，落在中間，蓋「無極」只指無此「極」，「無」是

一形容辭，不如言虛，則與實對，落在一邊。

又問：「橫渠有清虛一大之說，又要兼清濁虛實。」曰：「渠初云清虛一大，爲伊川詰難，乃云清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小。渠本要說形而上，反成形而下。」

按：伊川、晦翁理氣分說，故指理爲形而上，氣爲形而下。橫渠則形上、形下只是一氣，故晦翁認爲只是形而下。

或問：「橫渠先生清虛一大之說，如何？」曰：「他是揀那大底說話來該攝那小底，卻不知道纔是恁說，便偏了，便是形而下者，不是形而上者。須是兼清濁虛實一二小大來看，方見得形而上者行乎其間。」

按：此卽理兼善惡、神兼清濁之說也。故朱子又云：「有此理則清濁虛實皆在其中。」然如此也會使人誤會成理氣對立。正蒙只主唯氣一元，但因用了「太虛」字，故另生爭辨。所謂形而下也。因此見立意用字之難。然不用太虛字，又恐人誤會爲唯物。卽朱子若疑其有病，則應在此。

又：橫渠言清虛一大爲道體，是於形器中揀出好底來說耳，遺書中明道嘗辨之。

按：明道云：「子厚以清虛一大名天道，是以器言，非形而上者。」又云：「橫渠立清

虛一大爲萬物之源，恐未安。須兼淸濁虛實，乃可言神。道體物而不遺，不應有方所。」此皆朱子所本。橫渠正欲指出器卽是道，形上從形下見，非由形上產出形下。故余名之曰氣一元。

王船山曰：其在於人，太虛者，心涵神也。濁而礙者，耳目口體之各成其形也。礙而不能相通，故嗜欲止於其所便利，而人已不相爲謀。官骸不相易，而目不取聲，耳不取色。物我不相知，則利其所利，私其所私，聰明不相及，則執其所見，疑其所罔。聖人知氣之聚散無恆，而神通於一，故存神以盡性，復健順之本體，同於太虛，知周萬物，而仁覆天下矣。

按：船山此條，頗可與正蒙本義相發明。心與耳目口體之別，亦「全體」與「部分」之別也。

由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。

朱子曰：本只是一個太虛，漸細分得密爾。且太虛便是四者之總體，而不離乎四者而言。由氣化有道之名，氣化是陰陽造化，寒暑晝夜，雨露霜雪，山川木石，金水火土，皆是。只此便是太虛，但雜卻氣化說。雖雜氣化說，而實不離乎太虛，未說到人物各具當然之理處。合

虛與氣有性之名，有這氣，道理便隨在裏面，無此氣，則道理無安頓處。如水中月，須是有此水，方映得月。心之知覺，只是那氣之虛靈底，聰明視聽，作爲運用，皆是。有這知覺，方運用得這道理。所以張子說：「人能弘道，是心能盡性；非道弘人，是性不知檢其心。」邵子說：「心者，性之郛郭。」此等語皆秦漢以下人道不到。

按：朱子此條，初看似頗合橫渠本意，細味仍是朱子自己意見。他說：「合虛與氣有性之名，有這氣，道理便隨在裏面，無此氣，則道理無安頓處」，是仍認太虛爲理，由氣而見。橫渠本意，則謂太虛卽氣，並非謂太虛安頓在氣裏也。然則橫渠何以又謂「合虛與氣」乎？蓋橫渠之意，太虛是總體之名，氣是個別之名，若僅有總體，不散爲個別，則太虛無形，至靜無感，便不見有所謂「性」。但若散爲個別，而更無總體存在，則亦將無「性」可言。故必合虛與氣，而始有性之名，此卽前引「客感客形與無感無形惟盡性者能一之」之說也。

朱子曰：由氣化有道之名，如所謂「率性之謂道」是也。然使明道形容此理，必不如此說。

按：由氣化有道之名，乃「一陰一陽之謂道」，非「率性之謂道」也。朱子心中自存性卽理，理生氣，太虛卽指理等觀念，故說如此。

兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。

高忠憲曰：本一氣而已，而有消長，故有陰陽。有陰陽，而後有虛實、動靜、聚散、清濁之別也。

按：高注此條，「本一氣而已」，語最透截。非言陰陽，則無以見一氣。非言太虛與氣，亦無以見一氣。正蒙必立「太虛」與「氣」之兩者，其意亦在使人更見一氣之眞耳。故曰：「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也。」清、虛、靜、散四字，皆屬太虛一邊；惟橫渠之意，則謂清、虛、靜、散可以該濁、實、動、聚而已。

感而後有通，不有兩，則無一。故聖人以剛柔立本，乾坤毀則無以見易。（以上太和篇）

王船山曰：藉令本無陰陽兩體虛實清濁之實，則無所容其感通，而謂未感之先初無太和，亦可矣。今既兩體各立，則溯其所從來，太和之有一實，顯矣。非有一，則無兩也。

按：王注此條，論太和有一實，極是。太虛即太和也，烏得謂太虛非有一實？此即高忠

憲所謂「本一氣而已」也。

一物兩體，氣也。一故神。兩在故不測。兩故化。推行於一。此天之所以參也。（參兩篇）

朱子曰：此語極精。「一故神」，只是這一物周行乎事物之間，如陰陽屈伸往來上下，以至於行乎十百千萬之中，無非這一個物事，所以謂「兩在故不測」。「兩故化」，凡天下之事，一不能化，惟兩而後能化。且如一陰一陽，始能化生萬物，雖是兩，要之亦推行乎此一耳。

按：橫渠謂一物而兩體，並非謂別有一物周行乎事物之間也。朱子謂「這一個物事」者，乃指理言，若橫渠則明明謂一物兩體只是氣。

朱子曰：「一」是一個道理，卻有兩端，用處不同。譬如陰陽，陰中有陽，陽中有陰，陽極生陰，陰極生陽，所以神化無窮。

按：橫渠原義，「一」是一個氣，氣一物而兩體。惟其是一物，故神。惟其是兩體，故化。若一是一個理，理與氣已分，非一物。若是一物，則仍是一個氣。

高忠憲曰：一物兩體，卽太極兩儀也。太極，理也，而曰氣者，氣以載理，理不離氣也。氣

唯一物，故無在無不在，而神是兩者，以一而神妙也。氣惟兩體，故一陰一陽，而化是一者，以兩而變化也。

按：高注此條，以「太極」釋一物，乃指易經之太極言，不指濂溪太極圖說言，較爲無病。又云「太極理也」，似仍未脫淨朱子牢籠。然下文緊接「而曰氣者」而解釋之，終爲扣緊橫渠正蒙原旨，故不爲病。

天體物而不遺，猶仁體事無不在也。（天道篇）

朱子曰：體物猶言爲物之體也。蓋物物有個天理，凡言體，便是做他那骨子，本是言物，以天爲體。

按：天即太虛，上文「由太虛有天之名」是也。物物都以天爲體，卻非以天理爲體。橫渠只言萬物一體，不言萬物一理。

神天德，化天道。德其體，道其用。一於氣而已。

高忠憲曰：不外乎陰陽，故曰「一於氣而已」。

按：易云：「非至德，至道不凝焉。」道必凝於德，與莊、老先道而後德者意義不同。濂溪太極圖說，則先道而後德也。

神无方，易无體，大且一而已爾。

高忠憲曰：既大且一，故無方所，無形體之可求也。

按：此「大且一」者，即神也，亦即太虛也，故曰清虛一大。高注極是。豈如程子所云，清虛一大，便落方所，爲形而下乎？

氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。中庸曰：「至誠爲能化」，孟子曰：「大而化之」，皆以其德合陰陽，與天地同流而無不通也。世人取釋氏銷礙入空，學者舍惡趨善以爲化，此直可爲始學遣累者薄乎云爾，豈天道神化所同語也哉！

朱子曰：「神化」二字，雖程子說得亦不甚分明，惟是橫渠推出來。

王船山曰：釋氏以眞空爲如來藏，謂太虛之中本無一物，而氣從幻起，以成諸惡，爲障礙眞如之根本；故斥七識乾健之性，六識坤順之性，爲流轉染汚之害源。

按：橫渠蓋以天地爲一氣充周，此卽「神」也。萬物乃一氣轉變，此卽「化」也。神化盡在一氣，自與釋氏眞空之見不同，亦與莊老由無生有自然之論有辨。

神化者，天之良能，非人能。故大而位天德，然後能窮神知化。

按：天者全體之稱，人則個別之辭。人求窮神知化，必先由個別中解放，以期達到天德全體之境而後可。此與釋氏銷礙入空近似而有辨，亦非莊、老遊心於無之說。細味正蒙前後文，可得其趣。卽所謂「德合陰陽，與天地同流而無不通」也。

無我而後大，大成性而後聖，聖位天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。

按：位天德，卽無我也。性必合虛與氣而成，故大而後能成性也。

徇物喪心，人化物而滅天理者乎？存神過化，忘物累而順性命者乎？

高忠憲曰：徇物欲卽滅天理，忘物累卽順性命，間不容髮。

按：「徇物」謂拘於個別，而忘其全體也。「存神」則存其大全，以範圍乎個別而不失

矣。

無我然後得正己之盡，存神然後妙應物之感。範圍天地之化而不過，過則溺於空，淪於靜，既不能存夫神，又不能知夫化矣。（以上神化篇）

按：範圍天地之化而過者，如釋之言眞空，老之言守靜是也。「無我」則合一不測矣，「存神」則忘物順性矣。此皆合虛與氣，融小我入大一之旨。

天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。

王船山曰：中庸曰：「天命之謂性」，爲人言，而物在其中。又曰：「率性之謂道」，則專乎人，而不兼乎物矣。物不可謂無性，而不可謂有道。道者，人、物之辨，所謂人之所以異於禽獸也。故孟子曰：「人無有不善」，專乎人而言之。善而後謂之道。汎言性，則犬之性、牛之性，其不相類久矣。盡物之性者，盡物之理而已。虎狼噬人以飼其子，而謂盡父子之道，亦率虎狼之性爲得其道而可哉？禽獸，無道者也；草木，無性者也；張子推本神化，統動植於人而謂萬物之一源。切指人性，而謂盡性者不以天能爲能。同歸殊途，兩盡其義。

其視程子以率性之道爲人物之偕焉者，得失自曉然易見。

又曰：性雖在人而小，道雖在天而大，以人知天，體天於人，則天在我而無小大之別矣。

按：合虛與氣，即天人合一也。此惟人能之，而物不能。物者，氣而已，不復合虛，此橫渠之所以異夫莊、老也。船山本此辨張、程之異，極是有見。

性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦末如之何矣。

朱子曰：所謂性者，人物之所同得。非惟己有是，人亦有是；非惟人有是，物亦有是。

王船山曰：此章統萬物於一源，溯其始而言之，固合人物而言，而曰「立」曰「成」，則專乎人之辭爾。

按：船山此條，較朱子爲允愜。朱子專本「性即理」言，船山據「率性之爲道」言，兩者自有區別也。

天能為性，人謀為能，大人盡性，不以天能為能，而以人謀為能，故曰「天地設位，聖人成

能」。

王船山曰：「盡心爲盡性之實功。天地有其理，誠也。聖人盡其心，誠之者也。

按：船山此條，以孟子盡心爲盡性實功說之，亦是。朱子注孟子，卻倒說了，謂盡性而後能知心。此是程、朱與橫渠見解不同處。

**盡性然後知生無所得，則死無所喪。**

高忠憲曰：「生死者，形也。性豈有生死哉？

按：此乃橫渠言性異孔、孟處。

**未嘗無之謂體，體之謂性。**

朱子語類：問：「橫渠說天性在人，猶水性之在冰，凝釋雖異，爲理一也。又言未嘗無之謂體，體之謂性。先生皆以其言爲近釋氏，冰水之喻，有還元反本之病，云近釋氏則可。未嘗無之謂體，體之謂性，蓋謂性之爲體本虛，而理未嘗不實，若與釋氏不同。」曰：「他意不

是如此，亦謂死而不亡耳。」

按：橫渠謂性「死而不亡」者，蓋指性合太虛與氣而成，言其太虛之體，則未嘗亡也。然橫渠此義，實近釋氏。朱子辨之甚是。蓋橫渠論性，固與程、朱異，亦與孔、孟不同。船山之辨，亦彰其一而昧其一也。

性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。

王船山曰：人各有形，形以內爲吾氣之區宇。形以外，吾之氣不至焉，故可立內外之名。性命乎神，天地萬物，函之於虛靈而皆備。然則命者私也，性者公也；性本無蔽，而命之戕性，惟不知其通極乎性也。

按：中庸曰：「天命之謂性」，而船山謂命之戕性，蓋謂由偏害全也。然橫渠此等處，本與孔、孟不同，孔、孟未嘗言性通乎氣之外也。

天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也。受光有小大昏明，其照納不二也。

朱子語類：問冰水之說，何謂近釋氏？曰：「水性在冰，只是凍凝成個冰，有其造化。及其

釋，則這冰復歸於水，便有迹了，與天性在人自不同。」曰：「程子器受日光之說便是否？」曰：「是。除了器，日光便不見，卻無形了。」

按：此處見張、程兩家論性異點。若如器受日光之說，則光、器終是二物，故朱子改說理氣。橫渠冰水之喻，冰水只是一實，故為唯氣一元論也。

高忠憲曰：以水喻天，以冰喻人，以凝釋喻生死，以受光喻氣稟之不同，以照納喻性之不二。

按：橫渠言天性之於人，正猶太虛之於氣。橫渠極不願言輪廻，故於氣外又言太虛。又極不願言生死，故以冰水之喻說性。橫渠本意，求欲超輪廻而出死生，而其實受佛家影響甚大。孔、孟言性，則如水之涼，火之熱，水滅火熄，涼與熱亦自不在。至於人生之不朽，則別自有在。其言仁，亦不從萬物一體立說。此皆宋儒與先秦儒相異絕大節目。學者不僅當分別周、張、程、朱，又當分別宋與先秦，各各分別而觀，則自得各家之眞相也。

性其總，合兩也。命其受，有則也。不極總之要，則不至受之分。天所自不能已者謂命，不能無

**感者謂性。雖然，聖人猶不以所可憂而同其無憂者，有相之道存乎我也。**

朱子語類：問：「橫渠謂所不能無感者謂性，性只是理，安能感？恐此言只可名心否？」曰：「橫渠此言，雖未親切，然亦有個模樣。蓋感固是心，然所以感者，亦是此心中有此理，方能感。理便是性，但將此句要來解性，便未端的。」

又問：「橫渠言物所不能無感謂性，此語如何？」曰：「有此性，自是因物有感，見於君臣父子日用事物當然處，皆感也。所謂『感而遂通』是也。此句對了。天所不能自已謂命，蓋此理自無息止時，晝夜寒暑，無一時停，故逝者如斯，而程子謂與道爲體，這道理今古晝夜無須臾息，故曰不能已。」

按：橫渠言性，猶其言太虛，言天，故曰「合兩之總」。迨其命於人，則由全至別，由總至分，猶太虛之爲氣矣。故既曰「合虛與氣而有性之名」，又曰「不極總之要，則不至受之分」。蓋欲盡我稟受之分，則必上窮天命之全也。迨夫性之既稟而有分，則彼我不能無相感。天地無憂，是至靜無感，性之源也。聖人輔相天地而有憂，是物交之客感。必客感與無感相一，而後謂之盡性，即極總之要乃至受之分之意也。故又曰：「有

無虛實通爲一物者，性也。不能爲一，非盡性也。」又曰：「性通極於無，氣其一物爾。」朱子兩條，皆牽搭「理」字爲釋，非橫渠眞義。

湛一，氣之本。攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者，屬厭而已。不以嗜欲累其心，不以小害大，末喪本焉爾。

朱子曰：「湛一是未感物之時，湛然純一，此是氣之本。攻取如目之欲色，耳之欲聲，便是氣之欲。」曰：「攻取是攻取那物否？」曰：「是。」

按：「攻取」卽氣質之性也，「湛一」則天地之性也。「攻取」亦所謂「不能無感者」耳，故曰「屬厭而已」。口腹不能無飲食，鼻舌不能無臭味，惟此皆別於人人，不以此害其性之大全之源可也。

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。

朱子曰：「天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也。氣質之性，則二氣交運而生，一本而萬殊也。

又曰：天地之性，是理也。纔到有陰陽五行處，便有氣質之性。於此便有昏明厚薄之殊。

又曰：論天地之性，則專指理言。論氣質之性，則以理與氣雜而言之。

又曰：氣質陰陽五行所爲性，卽太極之全體。但論氣質之性，卽此體墮在氣質之中耳，非別有一性也。

按：「天地之性」，指其總全而言。「氣質之性」，指其分別而言。總與分並非二物，不如理與氣。朱子謂此性「墮在氣質之中」，非橫渠意。當云天地之性「分散」而爲氣質之性，非天地之性墮在氣質中也。

又曰：氣質之說，起於張、程，極有功於聖門，有補於後學，前人未經說到，故張、程之說立，則諸子之說泯矣。

王船山曰：氣質者，氣成質而質還生氣也。氣成質，則氣凝滯而局於形，取資於物以滋其質。質生氣，則同異攻取，各從其類，故耳目口鼻之氣，與聲色臭味相取，亦自然而不可拂違。此有形而始然，非太和絪縕之氣，健順之常所固有也。舊說以氣質之性爲昏明彊柔不齊之品，與程子之說合。今按：張子以昏明彊柔得氣之偏者繫之「才」，而不繫之「性」，故下章詳言之。而此言氣質之性，蓋孟子所謂耳目口鼻之於聲色臭味者爾。蓋性者生之理也。

均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異。故仁義禮知之理，下愚所不能滅；而聲色臭味之欲，上智所不能廢；俱可謂之爲「性」，而或受於形而上，或受於形而下，初無二理。但形而上者，爲形之所自生，則動以清，而事近乎天。形而後有者，資形起用，則靜以濁，而事近乎地。形而上者，亙生死，通晝夜，而常伸，事近乎神。形而後有者，困於形，而固將竭，事近乎鬼。則一屈一伸之際，理與欲皆自然，而非由人爲。故告子謂食色爲性，亦不可謂爲非性，而特不知有天命之良能爾。若夫「才」之不齊，則均是人而差等萬殊，非合兩而爲天下所大總之「性」，「性」則統乎人而無異之謂。

按：船山此條，辨張、程氣質之性之不同，辨才、性之異，剖析甚微，而實未全是。謂張、程言性相異，是也。辨下章剛柔緩急謂非氣質之性，則非也。橫渠之意，天地之性乃其全，氣質之性乃其偏，然捨偏亦無以見全。故曰「合虛與氣，有性之名」。若謂性統乎人而無異，則氣質自氣質，性自性。船山亦仍有程朱理氣之意梗於胸中，而不自知也。

人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天

矣。性未成則善惡混，故亹亹而繼善者，斯為善矣。惡盡去，則善因以亡，故舍曰「善」而曰「成之者性」。

王船山曰：程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者為「氣質之性」，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為「才」。性之為性，乃獨立而不為人所亂。蓋命於天之謂性，成於人之謂才。靜而無為之謂性，動而有為之謂才。性不易見，而才則著，是以言性者但言其才而性隱。張子辨性之功，大矣哉！又曰：商臣之蠭目豺聲，才也。象之傲而見舜則忸怩，性也。居移氣，養移體，氣體移則才化，若性則不待移者也。

按：船山辨才、性，其實乃程氏意耳，其語屢見於遺書。而船山都不有記，何也？其實才性之辨即猶理氣之辨，此皆程、朱論學大條目。孟子曰：「非天之降才爾殊也。」又曰：「為不善，非才之罪。」未嘗異才於性也。橫渠理窟有氣質篇，又有義理篇，皆言變化氣質。又學大原篇上，謂「氣質猶人言性氣，氣有剛柔緩速清濁，質才也，惟其能克己，則為能變化卻習俗之氣性。制得習俗之氣，所以養浩然之氣。某舊多使氣，後來

殊滅，更期一年，庶幾無之。如太和中容萬物，任其自然。」大抵橫渠認氣質之性落於偏，非太和中正，故須變化。若曰性不待移，橫渠何又屢言「成性」乎？

德不勝氣，性命於氣。德勝其氣，性命於德。

按：德，天德，正德也。氣，形氣，偏氣也。德與氣合始成性，若德不勝氣，則性受命於氣，落於一己小我之偏私，此即「氣質之性」也。若德勝其氣，則性受命於德，爲太和大中至正之性，即「天地之性」也。

利者爲神，滯者爲物，是故風雷有象，不速於心，心禦見聞，不弘於性。（以上誠明篇）

高忠憲曰：禦，止也。爲見聞所梏也。風雷猶有象，故不如心之速。心禦見聞，故不如性之弘。然則人心無物，則不滯而神矣。

按：心禦見聞，則易落於形質之偏，故橫渠又言：「凡物莫不有性，由通蔽開塞，所以有人物之別。由蔽有厚薄，故有智愚之別。」蓋物爲氣質所蔽塞，不能由氣反虛，不能合氣於虛，故雖有性，亦不得謂之性矣。

大其心，則能體天下之物。物有未體，則心為有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心。其視天下，無一物非我。孟子謂「盡心則知性，知天」，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。

朱子曰：「體猶仁體事而無不在，言心理流行，脈絡貫通，無有不到。苟一物有未體，則便有不到處，包括不盡，是心爲有外。蓋私意間隔，而物我對立，則雖至親，且未必能無外矣。」問：「體之義？」曰：「此是置心在物中，究見其理，如格物致知之義，與體用之『體』不同。」

按：朱子「置心在物中，究見其理」云云，乃程子意，非橫渠意。橫渠正言體用之「體」，猶西銘「天地之塞吾其體」也。橫渠以萬物爲一體，故視天下無一物非我。故須無我，此指小我言。須大其心，此指聞見之心言。必使此心無外，則位天德而合乎性矣。故曰「合性與知覺，有心之名」。見聞之心，有知覺而不能合性。依橫渠之意，卽不謂之「心」可也。

問：「如何得不以見聞梏其心？」曰：「張子此說，是說聖人盡性事。如今人理會學，須是

有見聞，豈能舍此？先是於見聞上做工夫，到然後脫然貫通。蓋尋常見聞一事，只知得一個道理，若到貫通，便都是一理。曾子是已。」

按：朱子以格物窮理說橫渠此條，乃言工夫非本體。明道云：「仁者渾然與物同體，識得此理，以誠敬存之而已，更有何事？」此卻較近。格物窮理，仍是聞見之心，仍不是與物一體。須到豁然貫通時，始是眞此心。故曰「此心之全體大用無不達」也。

王船山曰：大其心，非故擴之使遊於荒遠也。天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，惟意欲蔽之，則小爾。由其法象，推其神化，達之於萬物一源之本，則所以知明處當者，條理無不見矣。天下之物皆用也，吾心之理其體也。盡心以循之，則體立而用自無窮。

又曰：盡性者，極吾心虛靈不昧之良能，舉而與天地萬物所從出之理合，而知其大始；則天下之物與我同源，而待我以應而成。

按：橫渠言萬物一體，船山言萬物同源。橫渠言太和，船山言太始。船山謂萬物同出一理，皆程朱義，非橫渠義。故船山以「太極」說「太虛」也。

朱子曰：橫渠此說固好，然只管如此說，相將便無規矩，無歸著，入於邪遁之說，此心便暫入虛空裏去了。

按：橫渠言心無外，言萬物一體，實如朱子之評，此心皆入虛空裏去了。惟因明道極推西銘，故朱子婉轉言之。若伊川、晦翁自己路脈，則與橫渠此等相隔甚遠。

由象識心，徇象喪心，知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？

按：存象之心，落於形氣，不足以合性，故橫渠不謂之「心」也。

耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。

王船山曰：累者，累之使禦於見聞之小爾，非欲空之而後無累也。內者心之神，外者物之法象，法象非神不立，神非法象不顯；多聞而擇，多見而識，乃以啟發其心思，而會歸於一，又非徒恃存神而置格物窮理之學也。

按：內外指形氣言。中人自據形氣，以我爲內，以物爲外也。合內外之德，由耳目聞見啟之，故曰「合虛與氣」，「合性與知覺」，橫渠並不并氣與知覺而蔑棄之也。船山必牽搭朱子「格物窮理」爲說，大非橫渠原義。

釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，眞所謂疑冰者與。

王船山曰：天命太和絪緼之氣，屈伸而成萬化。小謂耳目心知見聞覺知之限量，大者淸虛一大之道體，末者散而之無疑於滅，聚而成有疑於相，緣以起而本無生。蓋太虛之中，無極而太極，充滿兩間，皆一實之府。緣小體視聽之知，則但見聲色俱泯之爲無極，而不知無極之爲太極也。

按：船山此條，牽搭無極、太極，殊非橫渠原義，故誤以「散而之無」與「聚而成有」者同爲末，而不知散卽「太虛」，乃本也。凡此，橫渠原文極明顯，後人必牽搭周、張、程、朱在一線上，故終是指說不分明耳。

釋氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之微，因緣天地，明不能盡，則誣天地日月爲幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合。其蔽於小也，夢幻人世。謂之窮理，可乎？（以上大心篇）

王船山曰：流俗之徇欲者，以見聞域其所知也。釋氏之邪妄者，據見聞之所窮，而遂謂無

也。致知之道，惟在遠此二愚，大其心以體物體身而已。

按：大其心以體物，是矣。「體身」又何說乎？橫渠萬物一體之旨，船山似始終未領肯也。

以上撮錄正蒙要旨，又條繫程、朱、高、王四家之評釋，而較量其異同得失竟。今綜合述之，則橫渠乃主張唯氣一元論者，其大體頗近莊、老。惟莊、老推論氣之原始爲無，橫渠最所反對。又橫渠乃主張萬物總爲一體論者，而莊子則謂「萬物以不同形相禪」，又曰「自其同者視之，則萬物一體，自其異者視之，則肝膽楚越」。故莊、老實主拆散萬物而歸之無，橫渠則主總合萬物以同於一，此其異也。橫渠立說，似全本周易。然易言陰陽，不言萬物一體。萬物一體之旨，在先秦時，最先宜出於墨家。墨翟上本天志，惠施辨析名類，今橫渠則借用道家體統，而完成墨家之論旨。故其自言「愛必兼愛，立必俱立，知必周知，成不獨成」。而西銘則曰「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，顯然爲一種全體渾一之主張。惟其全體渾一，故曰「民吾同胞，物吾與也」，一視同仁，更無分別。楊龜山疑「西銘近墨子，其流將遂至於兼愛」，殊爲有見。惟二程極推西銘，故伊川告龜山，謂：「正蒙立言誠有過者，西銘推理以存義，擴前聖所未發，與孟子

性善養氣之論同功，豈墨氏之比？西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。老幼及人，理一也。愛無差等，本二也。」伊川以理一說西銘，非橫渠本旨。西銘立論本原在於正蒙，西銘亦正蒙中之一節，正蒙只言氣一，不言理一也。氣一則萬物總爲一體，從此流出，不得再有分殊。明道嘗云：「訂頑一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己，其地位已高，到此地步，自別有見處，不可窮高極遠，恐於道無補也。」蓋二程只取西銘境界，以自附於其理一之見，若橫渠正蒙氣一之說，則正二程所謂窮高極遠、於道無補也。若言分殊，西銘既曰「民吾同胞」，其間更不見有分。故曰：「尊高年，所以長其長。慈孤弱，所以幼其幼。」則凡世之高年，皆我之長，皆當尊。凡世之孤弱，皆我之幼，皆當慈。與孟子「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」自不同。孟子乃推此心以及四海，橫渠則先立萬物總爲一體之大前提，何煩再推擴此心乎？故橫渠只主大其心，以實體此總全之體，豈嘗主張有差等之愛乎？尹和靖曰：「人本與天地一般大，只爲人自小了。若能自處以天地之心爲心，便與天地同體。西銘備載此意。」明道嘗言：「天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。」此處乃理一論者與氣一論者之相合點，亦其相歧點也。故二程取西銘，議正蒙，以西銘尚有與二程合頭處，正蒙則歧而遠矣。後人欲考各家學術思想之本眞，則斷當以正蒙闡西銘，不當以二程意見闡西銘也。朱子謂

「西銘要句句見理一而分殊」，此成二程之西銘，非橫渠之西銘矣。橫渠性氣，實有許多近似墨子處。學者若以莊、老理論，墨翟精神，會合相通，以讀橫渠之正蒙，則必窈然有深解矣。橫渠力闢老，而其言多取之老。又極闢佛，而其義亦多取之佛。如云「天地之塞吾其體」，此卽佛法身也。「天地之帥吾其性」，此卽佛法性也。此非橫渠有意竊取老、佛爲說，乃由其入之已深，故能闢之得其要竅，而不自知其染涉之已甚淪浹，而不可洗浣也。

（民國三十六年十月思想與時代四十八期）

# 二程學術述評

二程是第二期宋學中較後輩的中心人物。正統理學，直要到二程才完成。二程早年，曾從遊於周濂溪，受到極大啟發。但此後講學，頗與濂溪有異處。邵康節是二程居洛陽時極親熟的朋友，但兩家學術路徑不同。康節象數之學，二程頗不愛講。橫渠與二程有戚誼，二程思想亦極有受橫渠影響處，但大體上對橫渠，亦多不滿。前期學者如荆公、溫公，皆曾與二程交游。二程居洛陽，乃當時人物薈萃之區，濡染取用，既富既博。兄弟切磋，一溫粹，一嚴毅，相得益彰。伊川又享高年。二程於政治上皆未顯達，然亦無隱士氣。畢生宏揚教育，亦復注意政治問題，四方學者輻集，確然成爲北宋理學之大成與正統。

若論宇宙本體萬物原始，形而上學方面，二程似無積極貢獻，大體思路，不出濂溪、百源、橫渠三家之範圍。二程卓絕處，在其討論人生修養工夫。若以周、邵、張三家擬之佛教大乘空、

有二宗，則二程乃台、賢、禪諸家也。若以二程比之荆公，則荆公雖論性道而更重實際政事。二程鑒於熙寧新法之流弊，故論學一以性道爲先，而政事置爲後圖，若非所急焉。

橫渠問明道：「定性未能不動，猶累於外物，何如？」明道因作書答之，所謂定性書是也。其言曰：

所謂定者，動亦定，靜亦定。無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。旣以內外爲二本，又烏可遽語定哉。夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。人之情，各有所蔽，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。與其非外而是內，不若內外之兩忘。兩忘，則澄然無事矣。聖人之喜，以物之當喜。聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉，烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也。夫人之情，易發而難制者惟怒，第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

明道此書，作於早年在鄠縣作簿時。伊川作明道行狀，謂：「先生為學，自十五六時，聞周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。又汎濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，返求之六經而後得之。」明道初成進士作簿鄠縣，年二十六，則正所謂反求六經始自有得之時也。上蔡記明道語：「某學雖有所受，天理二字卻是某拈出來。」朱子改云：「天理二字是某體貼出來。」今按：定性書所云，大體卽周茂叔「主靜立人極」之義；其所描繪之心理境界，卽濂溪所謂「明通公溥」也。而書中已言及「理」字。濂溪以「無欲」釋靜，無欲只是反面消極字，明道始以「理」字補出其正面，至是而天理、人欲對立之局面漸以成立。大抵明道此書，亦頗采釋、老成說。其云：「天地以其心普萬物而無心」，似卽佛義。又云：「聖人以其情順萬物而無情」，「聖人之喜怒，以物之當喜當怒」，如是則此性澄然常定，此亦似佛氏涅槃境界矣。若中國古代儒家所謂「性」，乃指其有情感有動向者而言。如愛敬，如惻隱羞惡，此皆人之性，亦卽人之情也。有此情，此心便有動向，豈可謂我愛以物之當愛，我羞惡以物之當羞惡，此皆物理，而無我之情感生命預其間乎！此後宋儒又嫌「物理」二字稍似偏外，故不常用，而喜用「天理」字。其實捨卻物理，又何處尋天理。故窮理必由格物。如邵康節主客觀的研窮物理，本無不可，然不應偏倒一邊，只認有物理，不認有人性，但明道實並不是此意。明道之意，只認我之喜怒哀樂，卽

繫乎物之當喜當怒當哀當樂，此卽合內外之道，亦卽是「性卽理」，卽「定性」也。若在所當喜怒哀樂之外，又加進分數，是卽「情」而流乎「欲」矣，此則明道之意也。

明道此後頗不常言「靜」字「無欲」字，而時時言「仁」言「敬」。其意蓋把「仁」字替代「無欲」，「敬」字替代「靜」，其大旨見於其所爲識仁篇。大略云：

學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有。理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索。此道與物無對，須反身而誠，乃為大樂。訂頑（卽西銘）意思乃備言此體，以此意存之，更有何事。必有事焉而勿正，心勿忘而勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。

此文似較定性書陳義更圓密周到。因明道此文乃實指心體言。心體不分物我，不分內外，只是物我內外渾然同體。如是則定性書所謂「物之當喜當怒」，不如徑云「理之當喜當怒」。此理，內不屬於我，外不屬於物，乃物我相交時心體之自然。卽此便是「仁」。仁卽是心體，亦卽是天理。換言之，心體便是仁，便是理。心體我之自有，故只須識之存之，此外別無工夫也。

明道他處又云：

學者識得仁體，實有諸己，只當義理栽培。

仁體實有之已，卽是義禮智信皆實有之已，卽是喜怒哀樂皆實有之已，如此說下，便成「心卽理」。則窮理只要存心，故識仁篇「必有事焉」而下皆言存心工夫。甚至失理者乃屬習心，今則以存心奪此習心，別無餘事也。

識仁篇以「誠敬」二字說存心工夫，其實誠敬是心體，便是心之原來體段，與正常狀態，此處工夫、本體合一非二，故工夫卽已是自然，不煩用力。惟依字面看，「誠」字偏於體段方面者多，「敬」字偏於工夫方面者多。故程門言存心工夫，尤多用「敬」字。明道云：

某寫字時甚敬，非是要字好，卽此是學。

此處說「敬」字體段最明白。若寫字時分心外馳，別有思存，此卽不敬。但若有心要字好，此亦不是一心在寫字上，依然是分心外馳，同樣是不敬。寫字時分心外馳，別有思存，此卽孟子所謂「忘」。寫字時有心要字好，此卽孟子所謂「助長」。勿忘勿助長，卽是「敬」的體段。其實不

必遠引孟子，禪宗永嘉大師言惺惺寂寂，正亦相似。寫字時甚敬，便是「惺惺」。非是要字好，便是「寂寂」。永嘉說：「惺惺爲正，寂寂爲助。」所以後來程門謝上蔡言敬，亦只說「常惺惺」也。

明道又說：「人心不得有所繫。」又說：「心要在腔子裏。」此兩語，可以補足上義。寫字時甚敬，此心只在寫字上，別無所繫，便是「心在腔子裏」。心在腔子裏，正指其不外馳，不有所繫也。明道又云：

敬須和樂，只是中心沒事也。

朱子亦云：「心中若無一事時便是敬。」此語又須活看。如寫字時一心在寫字上，便已是中心沒事，卻不是忘了寫字而云心中沒事。猶之云「心在腔子裏」，並不是教人放棄外面一切事，而單單照顧那腔子裏的心。但此等話卻常易起誤會，不如說「敬」字，使人較有頭腦可把捉。

此後伊川把此義再加闡述，他云：

所謂敬者，主一之謂敬，所謂一者，無適之謂一。

再舉寫字來說，一心在寫字上，卽「主一」也。不分心外馳，別有思存，又不是存心要字好，卽「無適」也。主一無適，便是心在腔子裏，也便是中心沒事。此亦可以禪宗的工夫說之。禪宗也只要人繫心一處，使不散亂。所謂：「心者，制之一處無事不辦也。」所以明道說中心沒事，只是心不散亂，只是無適，只是主一，繫於一處，便是無所繫。濂溪通書曾謂：「學聖人以一爲要，一者無欲，無欲則靜虛動直。」二程言「主一之謂敬」，把「敬」字來換了「靜」字，此是二程用心仔細處。凡云靜、虛、無欲，此等字面，二程皆力求避免。將「仁」字或「理」字來換「無欲」字，將實來換了虛，正如將「敬」字來換「靜」字一般。若論到切實下工夫處，濂溪、二程，實無絕大不同。只二程語更妥帖，更周到，不使人誤入歧途耳。所謂歧途，便是釋、老；因當時濂溪、二程所講工夫，本與釋、老甚相似也。

此處又引起一問題，卽人心之有閒思雜慮是。主一無適與閒思雜慮，此是顯然的兩個境界。

呂與叔曾患思慮多，不能驅除。明道曰：「此正如破屋中禦寇，四面空疏，盜固易入，無緣作得主定。又如虛器入水，若以一器實之以水置水中，水何能入。蓋中有主則實，實則外患不能入，自然無事。」

此便是主一無適的實工夫。濂溪只說「一」，明道說「主一」，此「主」字極吃緊，大有關係。因單說「一」字便易近於虛，易與莊周、釋氏語相混，今云「主一」，則工夫自實也。伊川云：

主一則虛，無主則實。必有所事。人多思慮，不能自寧，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止於事。如為人君止於仁之類。人不能止於事，只是攬他事，不能使物各付物。有物必有則，須是止於事。

此處伊川說「主一則虛」，正是明道說的「主一則實」。伊川說「止於事」，正是明道說的「中心沒事」。此等亦須活看。止於事者，如寫字時心止在寫字上，便是物各付物，便是心有主，便是主於一而無適。其實定性書所討論，亦是此問題。只定性書中所解答者，沒有此處明白，沒有此處精細貼切。因定性書只拈出一「理」字，沒有拈出「敬」字，則使人晃漾無下手處。

今再把二程此等言語，與禪宗相較，亦可說是一個虛實問題。禪宗惺惺寂寂，繫心一處，使不散亂，大體只是看重一個當下，一個現量。當下現前，剎那變滅，此心亦剎那變滅。所以繫心一處，等於無繫無著。其次則打疊一切，專繫在一念上，待得此念純熟，忽然脫掉，則仍落無住無念境界，此即是「參話頭」工夫也。程門所謂「主一」，乃把「事」字來換去「當下」字，故

要在現前當下境上去主一個「天理」。因此主一不是專繫在一念上，只在一切念上主一個天理。一切念可以剎那剎那變滅，而一切念上的天理，則始終一片。一卽一切，一切卽一，「主一」不摒棄一切，乃有一事存在，有事便有理。豈不是一個虛實之辨？但若偏重天理，又不免使人向外尋覓，又要走散到一切上去，所以程門要提出一「敬」字來，使人卽在當下心體上下手。但所謂「主一」，所謂「止於事」，卻不是叫你好色則專一在好色上。何以不能專一在好色上，你若不眞認識自己心體，便不免又要從天理上說話。其實閒思雜慮，亦何嘗不是你心體自己要如此，但閒思雜慮終是人欲，非天理。換言之，卽並非你眞心體。如何認識你眞心體呢？因此又轉入別一問題。

今且再從閒思雜慮的問題，再轉深一層說，便成了已發、未發的問題。此問題有伊川答蘇季明一大段話，最可注意。

> 蘇季明問：「觀於四者未發之時，靜時自有一段氣象。及至接事時，又自別，何也？」曰：「善觀者不如此，卻於喜怒哀樂已發之際觀之。賢且說靜時如何？」曰：「謂之無物則不可，然自有知覺處。」曰：「既有知覺，卻是動也。怎生言靜？人說復其見天地之

心，皆以至靜能見天地之心，非也。復之卦下面一畫便是動也。安得謂之靜？自古儒者皆言靜見天地之心，惟某言動而見天地之心。」或曰：「莫是於動上求靜否？」曰：「固是，然最難。釋氏多言定，聖人便言止。人萬物皆備，遇事時，各因其心之所重者，更互而出。纔見得這事重，便有這事出。若能物各付物，便自不出來也。」或曰：「先生於喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？」曰：「謂之靜則可，然靜中須有物始得。這裏便是難處。學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。」

已發、未發，是宋儒極愛討論的問題。荊公、濂溪，皆不免劃分已發、未發作兩截看，故皆看重未發，看重前一截。如此便要落到虛無境裏去，便要接近老、釋。伊川在本體論上，似未能擺脫此圈套。只在用工夫上，卻主張著力在後一截。他說「動見天地之心」。他說「靜中須有物始得」，皆是有極大關係話。此等處，正是周、程轉手處也。伊川此意，其實還是明道之意。明道曰：

敬而無失，便是喜怒哀樂未發謂之中。敬不可謂中，但敬而無失，即所以中也。

明道以「敬而無失」爲所以中的工夫，也便是注重後一截，與伊川同意。或問伊川：

敬莫是靜否？曰：「纔說靜，便入於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。」

又曰：

敬則自虛靜，不可把虛靜喚做敬。

因說靜，易使人著想到脫略事爲。說敬，則止於事，可免誤入虛靜之病。一面是脫略人事，一面則是看重人事，此爲儒家與道、釋之最大分別。二程語錄，有「周茂叔窮禪客」一語，今雖不能詳說，然或可從此等處推見大略。要之二程極意拈出「敬」字來代「靜」字，正自有故。

伊川對明道拈出的「敬」字，有發揮處，亦有補充處。大抵明道「敬」字只說得一個心的境界，到伊川手裏，便把他向外化了，說到儀貌上去。大體說來，猶如把「未發」轉到「已發」上來一般。工夫下手，一層切實一層，但亦由此生出流弊。伊川云：

嚴威儼恪，非持敬之道，敬須自此入。

明道曾說「敬須和樂」，和樂還是內心境界。今伊川說敬須「嚴威儼恪」，則是外面儀貌。此一層，一面可以看出明道、伊川兩人性格上之不同，一面亦是伊川說工夫更具體，更切實，但卻爲「敬」字增出一歧途。伊川又云：

惟動容貌，整思慮，則自然生敬，敬只是主一也。一者無他，只是嚴肅整齊，則心便一。

又曰：

儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有個敬處。雖曰無狀，敬自可見。

本來程門拈出「敬」字，只要「必有事焉」，只要「物各付物」，使人脫出靜虛境地，故曰「惟動乃見天地之心」。又說「靜中須有物」。但理論雖如此，程門實際生活，則依然仍有偏於虛靜一邊之病。不如初期宋學，纔是動與實的分數多。亦不如橫渠、康節，也還是動與實的分數多。二程此等處實自近濂溪。因此初期宋學，尚少牽涉到本體論方面，而二程的大貢獻，則要將本體論與人生實務打成一片。但二程的實際生活，則不免稍偏在這一面，常常要靜著無事。今若在無

事時強要作有事樣，在無物時強要認有物般，便不免要轉到正衣冠、尊瞻視、動容貌、嚴威儼恪的一面來。程門「敬」字之儀貌化，此實「敬」字一歧途。此後陸象山弟子楊慈湖頗不喜此等話。慈湖云：

主一則既不之東，又不之西，是則只是中苦也。人性自善，何必如此拘束？孔子未嘗如此教人。但曰「居處恭，執事敬」耳。但曰「約之以禮」耳。伊川之教，固愈於放逸者。然孔子曰「過猶不及」，何則，其害道均也。

慈湖以伊川教敬為拘束，其實只是伊川立教之流弊。若從大體言，果能以「必有事焉」與「中心和樂」為敬，則不致像慈湖所反斥。

其次，程門之所謂敬，按實言之，只是一種心的狀態或境界，似乎還不是心的生命，因此亦並未接觸到心力之眞源。若說敬是心體，亦只好說是心之體段或體貌，仍是心之外相，而非其內情。若以近代語譯之，敬只是一種心理上之注意集中而已。故曰「廓然而大公」，「物來而順應」，「物各付物」，「中心沒事」，此等全屬隨動、順動而非主動、帥動，只是隨順著外面轉移注意，卻不失一個軌範，但並沒有由內向外充沛流露的一段精力。若只偏重說注意集中，而沒

顧到內心自發的要求與動向，則此種注意，會成無生命的。若如此來說敬字，則「敬」字豈不是成個空架子，依然還是一種靜虛之境，仍沒有內容。伊川在此處卻見到了。故他要再提出「敬、義夾持」的話來做補救。伊川云：

敬只是涵養一事，必有事焉須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。

又說：

涵養須用敬，進學則在致知。

伊川此一番話，在居敬以外，又添上集義、致知、格物、窮理許多說法，這是另一邊事；如此便開了將來朱晦翁的路徑。我們且試回看明道識仁篇，彼本以仁爲心體，故曰：「聖人，仁之至也，獨能體是心而已。」仁中便包義禮智信，則存養此心之仁，已不啻是集義致知，何待於存仁以外又別來一番集義致知工夫乎？明道云：

在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。

又說：

只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。

又說：

質美者明得盡，渣滓便渾化，卻與天地同體，其次惟在莊敬持養。

可見明道將存仁、窮理只作一事看。仁是活潑的，有情感，有生命的。存仁便已是窮理了，不煩再向外去窮理。向外窮理只是枝葉。有本原，自能有枝葉。故曰：

聖人千言萬語，只是欲人將已放之心約之使反復入身來，自能尋向上去。

心自能尋向上，豈不還是一個動進的，有生命有活力的？今伊川分出「敬、義夾持」，則容易使人將窮理別作「知」之事看，又易使人於莊敬持養外別尋向上之道。若仍認敬是心體，則豈不心體成了靜的虛的！由此則從敬是心體又轉成敬只是工夫了。明道只爲能扣緊心體立說，故涵養卽

是致知，工夫、本體尚不分裂。伊川說話把心體忽了，專轉到事上講，便要「敬、義夾持」，此則又是一條引而向外的歧途。上面說過，若講存主一天理，便易使人向外尋覓，其證在此。

以上是說二程對於敬字看法之轉變。現在再說程門。本來二程拈出「敬」字來代替濂溪之「主靜立人極」，正恐靜字流入釋氏，其意已詳上述。但程門高第，仍不免於敬字上流歸釋氏，此又是敬字一歧途。此層可以謝上蔡為證，上蔡云：

> 敬只是事至應之，不與之俱往，非敬乎？萬變而此心常存。

其實心不與事俱往，雖很像程子所謂之「無適」，其內裏則是禪宗之無住不著也。上蔡如此看心，似乎只看在心的輕鬆靈活處，沒有看到心之剛健篤實處。若果如上蔡此番話，則到頭只可做到禪宗的「本分為人」，卻不能做到孟子、王介甫之所謂「大人」。人心只有應的能，沒有感的力。中庸說仁者必有勇，佛家亦說勇猛精進，人心自有一種向前邁進的動力，此是感的力。感是主動，應是隨動、被動。只因有感的力，所以遇到阻礙，自能向前衝決而過，此是心之勇。那裏僅是事至應之而已！但宋儒言心頗忽此，因此他們常只說到無畏與不懼，卻沒有多說「勇」。無畏不懼，依然還是順動、隨動，還是事至應之，並非主動、帥動，並非「自強不息」。並非自有

動向，自有生命，自有一種感的力量。此種意態，卽於二程可證。明道說：

目畏尖物，此事不得放過，便與克下。室中率置尖物，須以理勝他，尖必不刺人，何畏之有。

有人眼前常見一獅子撲來，問於伊川，伊川令其見獅子卽張手捉之。其人屢捉不獲，獅子亦遂不見。此兩事實同一理，而後一事尤精微。二程對心理學確有一番研究，但可惜只注意在消極方面，最多是以理自尅，還是以外制內，於內心眞活力眞源泉似少理會。只說是不爲外物所動，卻沒有指點出此心之對外物，自有他的一番進取與活動，自有他一種感的力。上蔡云：

吾舊多恐怖，每於危階上蹈險以習之。

或問色欲想已去多時，曰：「伊川則不絕，某斷此二十來年矣。」又問於勢利如何？曰：「打透此關，十餘年矣。當初大做工夫，揀難捨底棄卻，後來漸漸輕。今日於器物之類置之，只為合要用，並無健羡底心。」問公於外物一切放得下否，曰：「可謂切問矣，實就上面做工夫來。」

問洒掃應對上學，卻是太瑣屑，不展拓，曰：「凡事不必須要高遠，且從小處看，只如將得一金與人，如將天下與人，雖大小不同，其實一也。我若有輕物底心，將天下與人，如一金與人相似。我若有吝物底心，將一金與人，如將天下與人相似。又如行於千尺臺邊，心便恐懼，行平地上，心便安穩。我若去得恐懼的心，雖履千仞之險，亦只與行平地一般。只如洒掃，不著此心，怎洒掃得？應對，不著此心，怎應對得？」

上引上蔡語，大體相似。此處便從必有事焉轉入萬法平等，只要此心不黏不著，無愛無懼，所謂「萬變而心常存」也。此等只是僅談心有應，不談心有感。僅談心有能，卻不談心有性。又曰：

敬是常惺惺法，心齋是事事放下，其理不同。

「常惺惺」是佛門語，「心齋」是道家言。其實常惺惺亦只如「運水搬柴皆是神通」之類，與心齋放下相距無幾。總之是隨動、順動，無自內而生的活力。無勇不前，可說是心的體態，決非心的生命。豈可說心生命是一個常惺惺乎？若心無生命，試問生命更在何處？伊川所謂「動處見天地之心」者，豈得謂天地之動亦僅如此，亦只是一個常惺惺乎？上蔡從心體上言敬，固為不失明道

宗旨，但恨認識心體不圓不實，落入禪家圈套，僅成一片平薄；其言所指，雖與伊川內外異類，而其爲敬字之歧途則一也。

但此種意境，到底還自程門傳來。明道嘗云：「某年十六七好田獵，既而自謂已無此好。周茂叔曰：『何言之易。』後十二年，暮，在田間見獵者，不覺有喜心，乃知茂叔言不誣。」此條故事，可見明道初入學時頭路。可見程學入頭處，還是濂溪「無欲則靜，靜虛則動直」的一套。明道他日也不免總是偏倒在靜虛上，偏倒在無欲上。又謂：「在澶州日，修橋，少一長梁，曾博求之民間。後因出入，見林木佳者，必起計度之心。因語以戒學者，心不可有一事。」又云：「昔在長安倉中坐，見長廊柱，以意數之。已尚不疑，再數之不合，不免令人一一聲言而數，乃與初數者無差。知越著心把握，越不定。」此等皆見明道平日用心處。故謝上蔡錄五經語，明道呵之，謂其「玩物喪志」。又上蔡舉史書成誦，明道又說「賢卻記得許多」。明道自謂：「再見茂叔後，吟風弄月，有吾與點也之意。」又謂：

> 學者今日無可添，只有可減，減盡便沒事。

又曰：

人心常要活，則周流無窮，而不滯於一隅。

此皆明道著精神語。只由此等處看入，便可見上蔡確還是程門眞傳。濂溪主靜無欲一脈，仍留在程門血脈裏，並未消煞也。

伊川在此等處，其態度頗與明道異。伊川嘗曰：

孟子曰：「養心莫善於寡欲。」此一句淺近，不如「義理之悅我心，猶芻豢之悅我口」，最親切有滋味。

此一分辨極重要，便是一虛、實之辨也。故伊川常教人在知見處用功，嘗云：

人只是要一個知見難。人既能知見，豈有不能行。

又曰：

學者須是眞知。纔知得，便自泰然行將去也。

所謂眞知者，伊川云：「向親見一人曾爲虎所傷，因言及虎，神色便變。旁有數人，見他說虎，非不知虎之可畏，然不如他說了有畏懼之色。蓋眞知虎者也。」或問學何以有至覺悟處，曰：「莫先致知。」伊川言致知時倍有精采。嘗曰：「學者先要會疑。」又曰：「人思如泉湧，汲之愈新。若於一事上思未得，且別換一事思之，不可專守著這一事。」從此便說到格物上。伊川曰：

> 今日格一件，明日格一件，積習旣久，然後脫然有貫通處。

又曰：

> 自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。

今若從此等處分辨，則明道走了「爲道日損」的路，而伊川走了「爲學日益」的路。兩人異學，其關鍵在於對心性看法之不同。明道認仁爲心體，由此推衍，便成「心卽理」說。伊川則謂：

> 仁，理也。人，物也，以仁合在人身言之，乃是人之道也。（外書六）

如此則仁字不在人身上，故要合在人身乃成人之道。伊川又說：

仁只是一個公字。（遺書二十二）

仁道難名，惟公近之。（遺書三）

明道云「仁者渾然與物同體」，此只指心言。今云「仁只是公」，則涵義又別。公可指公心，亦可指公理。公理便偏在外，不是人心之自然體段與自然狀態矣。總之伊川處處要著實，故處處不免要引之向外。此乃二程與濂溪分歧處，亦是伊川與明道分歧處也。然則亦可謂明道多主無內外，而伊川便要分內外。

伊川又云：

性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來。（遺書十八）

伊川認性中有仁，卻不認性中有孝弟，此說更可注意。只因孝弟確然是人心，而伊川卻把性字、理字都要從人心引而外之，如此則仁字自然亦不在人心了。於是仁與孝弟亦確然有分別了。我們由此著眼，乃可說到伊川「性卽理」的說法。伊川云：

性卽理也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善。發不中節，然後為不善。

此一節，當與前引答蘇季明一大段語合看。可見伊川在實下工夫處，雖極力想避免濂溪虛靜一路，但在討論心性本體上，則依然超不出有前後之兩截。大體伊川認性爲未發，故說性中只有仁義禮智，沒有孝弟。因伊川認仁義禮智只是理，理可屬先天；孝弟則是人情與行事，皆應屬後天。後天只屬氣，不屬理。故說「性卽理」，乃專指「天地之性」言。伊川此等意見，大體沿襲濂溪、橫渠。我們若細籀明道平日言論，其實亦復如是。但明道緊握住「仁是心體」一語，故不如伊川般牽引向外。分了內外，便分先後。此下朱、陸異同，卽由此處分歧。

現在連帶說到變化氣質，此語始於橫渠。橫渠理窟有氣質篇，謂：

變化氣質，但拂去舊日所為，便動作皆中理，則氣質自然全好。

明道亦云：

人語言緊急，莫是氣不定否？曰：「此亦當習。習到自然緩時，便是氣質變也。學至氣質

變，方是有功。」

伊川云：

> 氣須是養，集義所生，積習旣久，方能生浩然氣象。

根據上引諸條，可見張、程言氣質雖屬形而後者，但變化氣質則只在「習」上用功。究竟宋儒意見，並不如佛家般要厭棄此氣質。變化氣質，用今語質言之，只是把一種新習來改舊習。舊習者，人生一墮形氣，後天、已發，種種皆是習，亦種種皆是舊。新習則要人由此反之於先天之理性，此乃所謂「未發以前氣象」也。要走向新習，必先認識此先天理性之體段，必先認識此未發以前之氣象。橫渠主由禮教，禮教只是外在的，故近荀子。濂溪主由虛靜，虛靜則是空洞的，故近莊周。若謂靜虛則自動直，仍與孟子相似，則當知莊周、孟子本可相通。只是莊周站的是靜一邊，孟子站的是動一邊。明道主由存養此心，只言存養，不言推擴，故只近孟子之一偏。明道蓋是孟子、莊周之合流。伊川主由致知窮理，又言集義，則是近孟子之又一偏。亦可謂是孟子、荀卿之合流。若以偏輕偏重論，則濂溪、明道近莊，橫渠、伊川近荀。但他們所推敬，則完全在

孟子。

（民國三十六年五月思想與時代四十五期）

# 朱子心學略

程、朱主「性卽理」，陸、王主「心卽理」，學者遂稱程、朱爲「理學」，陸、王爲「心學」。此特大較言之爾。朱子未嘗外心言理，亦未嘗外心言性。其文集、語類，言心者極多，並極精邃，有極近陸、王者，有可以矯陸、王之偏失者。不通朱子之心學，則無以明朱學之大全，亦無以見朱、陸異同之眞際。本篇姑拈數十則，稍發其趣，未能備也。

朱子未嘗外心言性，亦未嘗外心言理，觀下引諸條可證。曰：

> 原此理之所自，雖極微妙，然其實只是人心中許多合當做底道理而已。但推其本則見其出於人心而非人力所能為，故曰天命。雖萬事萬化皆自此中流出，而實無形象可指，故曰無極。（答廖子晦）

又曰：

以「天命之謂性」觀之，則命是性，天是心。心有主宰之義，然不可無分別，不可太說開成兩箇。當熟玩而默識其主宰之意可也。

此朱子不外心言理，不外心言性之證也。其明言心卽理處尚多。如曰：

心與理，不是理在前面為一物，理便在心之中。

此心虛明，萬理具足，外面理會得者，卽裏面本來有底。

然朱子所謂心卽理，亦有一限度。曰：

仁者心便是理，看有甚事來，便有道理應他。

可見未到仁者地位，卽不得漫言心卽理。又曰：

大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去

知彼道理也。道理固本有，用知方發得出來，若無知，道理何從見。

可見未到知者地位，亦不得漫言心卽理。論語言「仁且知旣聖矣」。象山謂「東海有聖人，西海有聖人，千萬世之前之後有聖人，此心同，此理同」。亦必特舉聖人言之。苟不到聖人地位，亦不得漫言心卽理。就此一點，是朱、陸大同處。故曰：

人心萬理具備，若能存得，便是聖賢，更有何事。（答項平父）

又曰：

自古聖賢，皆以心地為本，聖賢千言萬語，只要人不失其本心。

此可謂卽象山之「先立乎其大者」。又曰：

凡學先要明得一箇心，然後方可學。譬如燒火相似，先吹發了火，然後加薪，則火明矣。若先加薪而後吹火，則火滅矣。某這裏須是事事從心上理會起。

象山謂「今之論學者，只務添人底，自家只是減他底」，陽明亦有以衣食投波濤中是適重其溺之喩，皆至此條義旨相似。又曰：

學者常用提省此心，使如日之升，則羣邪自息。他本自光明廣大，自家只著些子力去提省照管他便了，不要苦著力，著力則反不是。

又曰：

人只要存得這些在這裏，則事君必會忠，事親必會孝，見孺子則怵惕之心便發，見穿窬之類則羞惡之心便發，合恭敬處自然會恭敬，合辭遜處自然會辭遜。

又曰：

施之君臣則君臣義，施之父子則父子親，施之兄弟則兄弟和，施之夫婦則夫婦別。都只由這箇心。如今最要先理會此心。

此卽象山「當惻隱卽惻隱，當羞惡卽羞惡」，陽明「見父自然知孝，見兄自然知弟」。「如日之

升，羣邪自息」，即猶陽明「紅爐點雪」之喻也。

上引皆就心與理言，下引其言心與性者。曰：

人多說性方說心，看來當先說心。……今先說一箇心，便教人識得箇情性底總腦。教人知得箇道理存著處。

又曰：

中庸說「天命之謂性」，即此心也。「率性之謂道」，亦此心也。「修道之謂教」，亦此心也。以至於「致中和」，「贊化育」，亦只此心也。

此等處皆絕似陸、王。又曰：

人只是此心，以至千載之前，千載之後，與天地相為終始，只此一心。

試問主張心學者下語，亦復何能異？然朱、陸畢竟不同，試先舉朱子議象山者如次。朱子曰：

陸子靜、楊敬仲有為己工夫，若肯窮理，當甚有可觀，惜其不改。

又曰：

陸子壽兄弟氣象甚好，其病卻是盡廢講學而專務踐履，卻於踐履之中要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者。……惜其自信太過，規模窄狹，不復取人之善，將流於異學而不自知耳。（答張敬夫）

可見朱子斥陸學，最要在其盡廢講學，不肯窮理。換言之，則是只主「尊德性」而忽了「道問學」。故曰：

子思說尊德性，又卻說道問學。……如今所說，卻只偏在尊德性上去，無道問學底許多工夫，恐只是佔便宜自了之學。出門動步便有礙，做一事不得。時變日新而無窮，安知他日之事，非吾輩之責乎？若只自了，便待工夫做得二十分，到終不足以應變。到那時，卻怕人說道不能應變，也牽強去應，應得便只成杜撰，便只是人欲。

應變須有學問，非現成可期，又曰：

這道理無所不該，無所不在。……若只守箇些子，捉定在那裏，把許多都做閑事，便都無事了。如此只理會得門內事，門外事便了不得。所以聖人教人要博學。（二字力說）

又曰：

人如何不博學得？若不博學，說道修身行己，也猛撞，做不得。……氣質純底，將來只成一箇無見識底獃人。若是意思高廣底，將來遏不下，便都顚了。

象山說「雖不識一箇字，亦還得堂堂地做箇人」。陽明說「只要成色純，一錢也是黃金」。但朱子說「氣質純者不免爲無見識底獃人，意思高廣便都顚了」。這裏是朱、陸兩家分手處。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」象山、陽明注意及此，則不對朱子有深斥。故曰：

古人之學，所貴於存心者，蓋將推此以窮天下之理。今之所謂識心者，乃欲恃此而外天下

之理。是以古人知益崇而禮益卑，今人則論益高而其狂妄恣睢也愈甚。（答方賓王）

工夫用在「識心」上，不用在「存心」以識理上，此心學與理學之所歧。又曰：

> 若只收此心，更無動用生意，又濟得什麽。所以明道又云：「自能尋向上去」，這是已得此心方可做去，不是道只塊然守得這心便了。

收此心了仍得用，非塊然守此心。守此心是「尊德性」，用此心是「道問學」。又曰：

> 心要活，活是生活之活，對著死字，活是天理，死是人欲。

塊然守這心，照朱子意，便是死了，便是人欲。朱子卻要繼此下博學工夫。於是遂生出內外動靜之辨。此爲朱子論心學精采處，前云可以矯正陸、王之偏失者，如此類是也。朱子謂：

> 人心知此義理，行之得宜，固是內發。人性質有不同，或有魯鈍，一時見未到，得別人說出來，反之於心，見得為是而行之，是亦內也。人心所見不同，聖人方見得盡。今陸氏只要渠心裏見得底方謂之內，若別人說底，一句也不是。纔自別人說出，便指為義外，如此

乃是告子之說。……豈可一一須待自我心而出，方謂之內。所以指文義而求之者皆不爲內，自家纔見得如此。便一向執著，將聖賢言語便亦不信，更不去講貫。只是我底是，其病痛只在此。只是專主生知安行，而學知以下一切皆廢。

此條駁象山最有力。既主心同理同，則聖人之心卽是我心；聖賢底心，都寄託在書本上，讀書窮理，不得謂是支離。孟子曰：「堯、舜性之，湯、武反之」，此卽別人說出來，反之於心，見得爲是，亦是內。不識一字，總不如好古敏求。故曰：

簡策之言，皆古先聖賢所以加惠後學，垂教無窮，所謂先得我心之同然者。……凡吾心之所得，必以考之聖賢之書，脫有一字不同，更精思明辨，以益求至當之歸。（答吳晦叔）

如是則踐履講學，仍是一以貫之，不必多一分別。朱子又曰：

今人因孟子之言而識義之在內者，然又不知心之慊與不慊，亦必有待講學省察而後能察其精微者。故於學聚問辨之所得，皆以為外，而以為非義之所在，一切棄置不為，此與告子之言雖若小異，實則百步五十步之間耳。

此條亦駁象山。惟其分別內外太迫促，故規模窄狹，不復取人之善。辨內外復可分兩義。一則分人、我，一則分身、心。大抵人多認我爲內，人爲外，此層上引朱子語已辨之。又多認心爲內，身爲外，朱子亦加辨斥。故曰：

根本枝葉，本是一貫，身心內外，原無間隔。（答何叔京）

又曰：

大抵身心內外，初無間隔。所謂心者固主乎內，而視聽言動出處語默之見於外者，亦卽此心之用而未嘗離也。今於其空虛不用之處則操而存之，於其流行運用之實，則棄而不省。此於心之全體，雖得其半而失其半矣。然其所得之半，又必待有所安排布置，然後能有。故存則有揠苗助長之患，否則有舍而不芸之失。是其所得之半，又將不足以自存而失之。孰若一主於敬，而此心卓然，內外動靜之間，無一毫之隙，一息之停哉？（答楊子直）

又曰：

人能制其外，則可以養其中。固是內是本，外是末，但偏說存於中，不說制於外，則無下手腳處，此心便不實。

此兩條發明身心、內外相通，與前兩條辨人我、內外相通者並看，皆陳義諦當，圓宏無病。從前兩條有朱子之「窮理」論，從後兩條有朱子之「居敬」論。居敬、窮理，爲朱學兩大柱。象山頗不喜朱子言敬，此層下面再說。陽明力辨朱子之窮理論，茲舉兩條如下：

或人問陽明，凡學者纔曉得做工夫，便要識認聖人氣象，把做準的。陽明云：「聖人氣象，自是聖人的，我從何處識認，若不就自己良知上眞切體認，如以無星之稱而權輕重，未開之鏡而照妍媸，眞所謂以小人之腹而度君子之心，聖人氣象何由認得。自己良知原與聖人一般。若體認得自己良知明白，卽聖人氣象，不在聖人而在我矣。」

陽明此條，前一段極是。無星之稱不能權輕重，未開之鏡不能照妍媸，故朱子亦主居敬涵養要求得一端緒以爲窮理地步。此層後詳。後一段則大可議。必牢守自心平地直達聖人境界，不肯把聖人來做準的，此卽朱子所謂「規模窄狹，不復取人之善」也。是只有「性之」，無「反之」也。

陽明又力辨朱子「卽物窮理」之說。卽物窮理與把聖人做準的又不同。把聖人做準的，便是取人之善，是「反之」。卽物窮理，則就自己本身做明善工夫。孔子言仁又言知，又曰「知及之，仁守之」，是知亦在仁前。陽明之言曰：

朱子所謂格物云者，在卽物而窮其理。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所爲理也，是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理爲二之非矣。（答顧東橋）

陽明此條，力辨析「心」與「理」爲二之非，其義甚是，然細味亦有語病。孝之理固在於吾之心，亦不可謂非存於親之身。誠使天地間無父母，則人心那復有孝？誠使天地間無孺子入井以及類此之事，人心那復有惻隱？故孝之理，惻隱之心，仍是合內外而始有。至朱子言格物致知，實

亦未嘗析心與理而二之也。且孔子亦常析仁與知而言之。若以仁在內，則所知固在外也。朱子曰：

義理，人心之固有。苟得其養，而無物欲之昏，則自然發見明著，不待別求。格物致知，亦因其明而明之爾。今乃謂不先察識端倪，則涵養箇甚底，不亦太急迫乎？（答林擇之）

此處重要分辨，仍將心與理二字放寬看始得。若一向牽向外，固不是。若立意要拉向內，是亦一偏之見也。朱子又曰：

未發時著理義不得，纔知有理有義，便是已發。當此時，有理義之原，未有理義條件。（再論湖南問答）

孝之理，惻隱之心，即所謂「理義條件」，「條件」猶今稱「項目」。理一分殊，種種項目，必接外物而始有。即物窮理，即窮此理之條件項目耳。除卻一應條件項目，何處去認此渾全底理？故曰：

此心因物方感得出來，如何強要尋討出此心常存在這裏。

此等處，仍是一內外之辨。湛甘泉謂陽明認良知爲有外，而主就事事物物上體認天理。此亦有見於引心向內之失而來。此後王學末流，過分重視良知，以謂萬理全具，遂欲盡屏外物而一意從事於我心，而弊害不勝言矣。

上述內、外之辨，其實已牽連到動、靜之辨。凡認我爲內、人爲外，心爲內、身爲外者，流弊所極，必至喜靜厭動，忽略了外面一切人事。朱子於此層，早已看到，故主內外並無間隔，又說動靜並無高下。其言曰：

人之身心，動靜二字循環反復，無時不然。……隨動隨靜，無處不是用力處。欲舍動求靜，無此理。（答吳伯豐）

又曰：

動了又靜，靜了又動，動靜只管相生，如循環無端。若要一於動，靜不得，如目豈能不瞬？又豈能常瞬？

或問隨說存養，卽是動了。朱子曰：

此恐未然。人之一心本自光明，不是死物。所謂存養，非有安排造作，只是不動著他。卽此知覺炯然不昧，但無喜怒哀樂之偏，思慮云為之擾耳。當此之時，何嘗不靜，不可必待冥然都無知覺，然後謂之靜也。（答孫敬甫）

朱子此等處，辨內外，辨動靜，皆極寬平。知覺存養皆是靜，不必冥然罔覺始算靜。而且靜了必須動，也不能死守在靜上。朱子師李延平，為默坐澄心之學，朱子亦非之，曰：

只為李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，須出來理事會。

可見朱子並不贊成此種工夫，所謂只理會得門內事，占便宜，自了也。但朱子也並不全反對此種工夫，故曰：

譬如人治生，也須先理會箇屋子，安著身己，方始如何經營，如何積累，漸漸須做成家計。若先未有安著身己處，雖然經營，畢竟不濟事。為學者不先存此心，雖說要去理會，

東東西西，都自無安著處。孟子所以云「收放心」，亦不是說只收放心便了，收放心，且收斂得箇根基，方可以做工夫。若但知收放心，不做工夫，則如近日江西所說，則是守個死物事。

又曰：

孟子云：「學問之道無他，求其放心而已。」豈是此事之外更無他事，只是此本不立，卽無可下手處。此本旣立，則自然尋得路徑進進不已耳。（答鄭子上）

有本亦必有末，有源亦必有流。截去末流固不是，失卻本源亦不是。惟其不明得此理，乃有鑿空去格物之病。朱子曰：

今日學者所謂格物，卻無箇端緖，只是尋物去格。如宣王因見牛發不忍之心，此蓋端緖也。……凡人各有箇見識，不可謂他全不知。如孩提之童，知愛其親，長知敬其兄，以至善惡是非之際，亦甚分曉。……須是因此端緖而窮格之。未見端倪發見之時，且得恭敬涵養。有箇端倪發見，直是窮格去。亦不是鑿空尋事物去格也。

看此一節，始是本末源流兼顧了。陽明格庭前竹子，只是鑿空尋事物去格，非朱子所許。朱子雖說即凡天下之物而格，卻要「因其已知之理而益窮之」。便是此處所謂「因此端緒」。居敬涵養，便是要替即物窮理發見一端緒。故曰：

涵養於未發之先，窮格於已發之後。

又曰：

天下之理，逼塞滿前。耳聞目見，無非物也。若之何而窮之，須當察之於心。使此心之理既明，然後於物之所在，從而察之，則不至於泛濫矣。

則朱子於即物窮理之前，固該有一番預備工夫。故曰：

疑古人直自小學中涵養成就，所以大學之道，只從格物做起。今人從前無此工夫，但見大學以格物為先，便欲只以思慮知識求之，更不於操存處用力，縱使窺測得十分，亦無實地可據。（答林擇之）

此條當與前引答林擇之「義理人心之固有」一條合看，朱子之意，始見明白。又曰：

從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處，而毫釐之差，千里之謬，將有不可勝言者。（答張欽夫）

如此則象山所謂「先立乎其大者」，朱子固未嘗忽略。陸、王心學所加非議於朱子者，朱子實早已見到。故曰：

因良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。本領旣立，自然下學而上達矣。若不察良心發見處，卽渺渺茫茫，恐無下手處也。（答何叔京）

但此層亦並不能死殺看。窮格物理，一樣能幫助涵養，一樣能收放心，使此心開明；所以說內外無間，動靜無端。此層最吃緊，俟後再詳。在此所擬交代者，朱子只把「收放心」看做學問底開頭工夫，不認「收放心」是學問底收梢工夫。從此上朱子便和象山歧異。故曰：

撫學有首無尾。

又曰：

陸子靜大要說當下便是。

又曰：

陸子靜之學，只管說一箇心本來是好底物事，上面著不得一箇字。只是人被私欲遮了，若識得一箇心了，萬法流出，更都無許多事。

又曰：

看子靜書，……只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。

從此便要說到朱子對心學底另一番貢獻，即朱子對「心體呈現」之說之非難是也。大抵陸、王心學總喜歡說心體，朱子卻不喜說心體，此乃朱子最高明處。故曰：

只存此心，便是不放。不是將已縱出了底依舊收將轉來。舊底已是過去了，這裏自然生出

來。

這一條描寫心態極深微。心只如流水般，永永向前，刻刻飜新，並不先有一心體，放出去了又得收回來。故曰：

如渾水自流過去了，如何會收得轉，後自是新底水。

又曰：

求其放心，亦只是說日用之間，收斂整齊，不使心念向外走作，庶幾其中許多合做底道理，漸次分明，可以體察。亦非捉取此物藏在胸中，然後別分一心出外以應事接物也。（答廖子晦）

此處云「並非捉取此物藏胸中」，上引一條云「不是將縱出了底依舊收轉來」，總之是在指說心態。心只是一活的刻刻向前的東西，並沒有如一般想像底一箇心體完整地存在。故曰：

心固不可不識，然靜而有以存之，動而有以察之，則其體用亦昭然矣。近世之言識心者則

異於是。蓋其靜也，初無持養之功。其動也，又無體驗之實。但於流行發見處認得頃刻間正當意思，便以為本心之妙不過如是，擎夯作弄，做天來大事看，不知此只是心之用耳。此事一過，此用便息。豈有只據此頃刻間意思，便能使天下事事物物不各得其當之理。所以為其學者，於其功夫到處，亦或小有效驗，然亦不離此處。而其輕肆狂妄，不顧義理之弊，已有不可勝言者。此眞不可以不戒。（答方賓王）

此一節話，剖劃入微，對於心體呈現之說，可謂犁庭搗穴，摧陷而擴清矣。人心只如一股活水，永永向前流，豈能捉取一段，認爲是本體，卻想從此本體發出一切大用來。因此朱子又力辨當時「頓悟」之說。曰：

今有一種學者，愛說某自某月某日，有一箇悟處。及問他如何地悟，又卻不說。……只是截自甚月甚日為始，已前都不是，已後都是，則無此理。人心存亡之決，只在一息間。此心常存則皆是，此心才亡便不是。聖賢教人，只據眼前，便著實做將去。……學者初做時，固不能無間斷，做來做去，做到徹時，自然純熟，自然光明。一刻有一刻工夫，一時有一時工夫，一日有一日工夫。豈有截自某日為始，前段都不是，後段都是底道理。

此因言頓悟，亦猶言心體呈現，都謂人心自有一本體，可以用工夫瞥見。瞥見了此體，便如把柄在手，縱橫運用，無不如志。朱子既不喜心體呈現之說，自該連帶斥及頓悟。於是又有「本原源頭」之說，亦爲朱子所斥。其言曰：

> 如吾友所說，從原頭來，卻要先見箇天理在前面，方去做，此正是病處。是先有所立卓爾，然後博文約禮也。若把這天理不放下，相似把一箇空底物，放這邊也無頓處，那邊也無頓處，放這邊也恐攧破，放那邊也恐攧破。這天理說得蕩漾，似一塊水銀，滾來滾去，捉那不著。又如水不沿流泝源，合下便要尋其源，鑿來鑿去，終是鑿不得。（答廖子晦）

又曰：

> 道不是有箇物事閃閃爍爍在那裏。（同上）

此處所謂「天理」，所謂「道」，也如所謂「心體」，皆即朱子所謂「閃閃爍爍在那裏」，可以爲人一眼瞥見者。此一觀念，禪宗時代最爲盛行，此乃當時宗教經驗中之一種境界，其詳非本篇所能述。後儒不免承襲此見，欲將禪宗要求清淨擺脫的一種宗教經驗應用於人世間一切事事物物

之對付，則宜有所扞格而難通矣。亦有時轉稱此種境界爲「未發之中」，未發之中還是指心體，也卽是指天理，指道也。朱子亦不認可此說。故曰：

> 蓋其病根，正在欲於未發之前求見於所謂中者而執之。是以屢言之而病愈甚。（中庸或問）

又曰：

> 且一有求之之心，則是便為已發，固已不得而見之，況又從而執之，則其為偏倚亦甚矣。又何中之可得乎？且未發已發，日用之間，固有自然之機，不假人力。方其未發，本自寂然，固無所事於執。及其已發，則又當卽事卽物，隨感而應，亦安得塊然不動而執此未發之中耶？

朱子意，已發未發，內外動靜，本是一貫。人心是一件活東西，如流水般，不能硬捉某一時刻的心態作爲本體，把來應付一切。其斥象山爲禪學，重要便在此處。故曰：

> 操存只是教你收斂，教那心莫胡思亂想，幾曾捉定有一箇物事在裏。

又曰：

> 不是塊然守定這物事，在一室關門獨坐，便可以為聖賢。自古無不曉事底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得，所以聖賢教人要博學。

朱子並不是不主張將此心操存收斂，只是操存收斂了好將來理會事，博學。並不是操存收斂了便可不理會事，不須博學，而自能泛應曲當。或人問：欲求大本以總括天下萬事。曰：

> 江西便有這箇議論。須是窮得理多，然後有貫通處。

朱子只不認有這樣一箇心體，可以爲人一眼瞥見，把來在凡事凡物上應用。因此也不認有這樣一箇大本大原，可以總括天下萬事。總之朱子不認有那樣一條箇捷的路，一走上便可行所無事。因此朱子又不信有「病根」之說。病根也如言本體。本體一到手，萬事順心。病根一祛除，也可同樣不再有問題。或言：常陷於粗率，無精密之功，不知病根何在？朱子曰：

要討甚病根。但知道粗率，便是病在這上，便更加仔細便了。今學者亦多來求病根，某向他說，頭痛灸頭，腳痛灸腳。病在這上，只治這上便了，更別討甚病根也。

朱子不喜說病根，又不喜說本原，總之是不喜說此心之全體，像一件物事般完整安頓在那裏，可仗以應付一切也。故曰：

來書云，事事物物皆有實理，如仁義禮智之性，視聽言動之則，皆從天命中來，須如顏、曾洞見全體，卽無一不善。此說雖似無病，然詳其語脈，究其意指，亦是以天命全體者為一物之渾然，而仁義禮智之性，視聽言動之則，皆其中零碎渣滓之物，初不異於前說也。至論所以為學，則又不在乎事事物物之實理，而特以洞見全體為功，凡此似亦只是舊病也。且曰洞見全體，而後事無不善，則是未見以前，未嘗一一窮格，以待其貫通，而直以意識想像之耳。(答廖子晦)

「洞見全體」，直是一種意識想像，朱子最不喜言。讀者必疑既如此，則朱子在大學格物補傳上何以又說「我心之全體大用」乎？當知朱子所謂我心之全體，只指在事事物物上窮格後的一種會

通，並非如有一物焉可以使人洞見。更不曾說待洞見此體了，便可以應萬事萬物而曲得其當也。在當時心學者所言之心體，朱子則僅認爲是此心一時之用。並不能仗此一時之用作爲把柄，橫用豎用，惟我所使。此爲朱子論心體的眞意見。朱子論心體處既明，則其論工夫處自可迎刃而解。故曰：

> 性命之理雖微，然就博文約禮實事上看亦甚明白。正不須向無形象處東撈西摸，如捕風繫影。用意愈深，而去道愈遠也。

朱子不喜懸空意識想像，於無形象處撈摸，而主從實事上看。故曰：

> 承以家務叢委，妨於學問為憂，此固無可奈何者。然亦只此便是用功實地。但每事看得道理，不令容易放過，更於其間見得平日病痛，痛加剪除，則為學之道何以加此。若起一脫去之心，生一排遣之念，則理、事卻成兩截，讀書亦無用處矣。但得少間隙時，不可閑坐說話過了時日，須偷些小工夫，看些小文字，窮究聖賢所說道理，乃可以培植本原，庶幾枝葉自然張旺。（答陳膚仲）

此卽象山「在人情物理上做工夫」，陽明「事上磨練」之說也。又曰：

天下萬事都是合做底，而今也不能殺定合做甚底事。只自家日用間看甚事來便做工夫，今日一樣事來，明日又一樣事來，預定不得。

又曰：

如遇一件事，且就這事上思量合當如何做，處得來當，方理會別一件。

此卽陽明「今日格一件，明日格一件」之說也。學者工夫只有如此，故曰：

學者工夫，只如易傳所說，知其不善則速改以從善，此是要約處。若說須要識得端倪而心體可識，則卻是添卻一事也。窮理之學，只是要識得如何為是，如何為非，事物之來，無所疑惑耳。非以此心又識一心，然後為窮理也。(答王子合)

然則學者用工，不在求識心體，而在識得事物之是非。所謂事物是非，卽是天理。此說亦陸、王心學之所同。或問象山先生之學自何處入？曰：「不過切己自反，改過遷善。」陽明曰：「一點

良知，是爾自家準則，只實實落落依著他，善便存，惡便去。」此等說法，全與朱子一般。若循此下工夫，便已是知、行並進。故曰：

知與行須是齊頭做，方能互相發。程子曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」下「須」字「在」字，便是要皆齊頭著力，不可道知得了方始行。

此等語，與陽明「卽知卽行」之說更相似。而其實更重要處則仍在知的一邊。故曰：

也緣知得不實，故行得無力。

又曰：

人之所以懶惰，只緣見此道理不透，所以一向提撥不起。若見得道理分明，自住不得，豈容更有懶惰時節。（答劉季章）

此卽陽明「不行只是不知」之說也。可見凡論工夫處，朱子並不與陸、王分別。但此心如何知，陽明則提撥「良知」二字，謂此心自然能知。而良知如何到手，則在後來王學，便多流入心本體

底老窠臼中，仍不免要去撈摸那無形象的東西。朱子則認爲心固自然能知，也須有一番從旁贊助工夫。故曰：

萬理雖具於吾心，要使他知始得，今人有箇心在這裏，只是不曾使他去知許多道理，少間遇事，做得一邊，又不知那一邊，只成私意。

心須使他知，便須向外到事物上去。若牢守此心在這裏，又知什麼？朱子又說：

人心惟定則明。所謂定者，非謂定於這裏，全不修習，待他自明。惟是定後卻好去學。

此處有兩層，第一要使「有箇心在這裏」。所謂有箇心在這裏者，只是要此心不走作，不走作卽是定。如何常使有這箇心而不走作，能定，此卽所謂主敬涵養。有此一番工夫，此心始可有知。故曰：

今於日用閒空閑時，收得此心在這裏截然，這便是喜怒哀樂未發之中，便是渾然天理。事物之來，隨其是非，便自見得分曉。是底便是天理，非底便是逆天理。常常恁地收拾得這

心在，便如執權衡以度物。

此猶陽明「良知卽天理」之說也。如何能「收得此心在這裏截然」，則便是敬。故曰：

敬只是提起此心，莫教放散。恁地則心自明。這裏便窮理格物，見得當如此便是，不當如此便不是，既是了，便行將去。

又曰：

先賢之意，蓋以學者不知持守，身心散漫，無緣見得義理分明，故欲其先且習為端莊整肅，不致放肆怠惰，庶幾心定而理明耳。程子云「主一無適」，只是持守得定，不馳騖走作之意。（答方子實）

居敬工夫則乃合內外而兼動靜者。故曰：

自早至暮，有許多事，不成說事多擾亂我，且去靜坐。敬不是如此。若事至前，而自家卻要主靜，頑然不應，便是心都死了。無事時敬在裏面，有事時敬在事上。

又曰：

只虛著此心，隨動隨靜。無時無處不致其戒謹恐懼之力，則自然主宰分明，義理昭著。然著箇戒謹恐懼四字，已是壓得重了。要之只是略綽提撕，令自省覺，便是工夫。（答潘子善）

這裏說「敬」字工夫及體段最分明，最恰切。敬有似於戒謹恐懼之意，但著戒謹恐懼字，已嫌壓得重了。敬只是略綽提撕，令自省覺。故曰：

人之為學，千頭萬緒，豈可無本領。此程先生所以有持敬之語。只是提撕此心，教他光明，則於事無不見。久之自然剛健有力。

可見敬只是略綽提撕，教人在心上用這一些子工夫；極輕鬆，極微妙，只教此心不走作，不散漫，便得。人當閒暇無事時，此心最易走作，最易散漫，便最可驗敬字工夫。朱子曰：

靜坐而不能遣思慮，便是靜坐時不曾敬。敬則只是敬，更尋甚敬之體。似此支離，病痛愈

多。（答熊夢兆）

此條說「敬」字工夫最明豁，最斬截。敬則只是敬，更尋甚敬之體。一說到敬之體，便又在撈摸那無形象的東西了。一語明淨，葛藤全斷。後人卻偏要說敬是心之體，總之捨不得一「體」字，捨不得那閃閃爍爍沒形象沒撈摸的東西。朱子講心學最著精神處亦郎在此。故曰：

> 此心自不用大段拘束他，他既在這裏，又問向那裏討他？要知只爭箇醒與睡著耳。

醒的人只是心在這裏，能省覺，那便夠了。不須再從此深入去尋探那能醒覺之體，來當寶貝玩弄。敬只是略綽提撕，令常自省覺，教此心不散漫，不走作，如人常醒著莫昏昏睡了。故敬字工夫並不藏有神妙，並不可專恃他來應付一切。故曰：

> 苟不從事於學問思辨之間，但欲以靜為主，而待理之自明，則亦沒世窮年而無所獲矣。（答程正思）

這是何等直截語？如此則居敬了還須窮理，窮理尤貴博學，這一層已在上文講過。今試再加淺

譬，如人醒時，自能應付事物，此固不錯。但人在醒時能應付事物者，此僅人心一時之用，卻不能便把握此一刻，認爲心體，而說只求醒了，此心在此，便自能應付一切。當知人在醒時之應付一切，則仍自有工夫在。此理本極明顯。朱子所謂「居敬」，只要此心常常覺醒。朱子所謂「窮理」，則要人將此醒覺的心來好好應付外面事物。我們卻不該說朱子在這上便犯了支離騖外之病。朱子曰：

人之喜怒憂懼，皆是人所不能無者，只是差些便不正。所以學者便要於此處理會，去其惡而全其善。今只說一箇心，便都道是了，如何得？

在朱子意，只教人根據當下此心來下工夫，不許人認當下此心爲全都是了。此在王門便是所謂「現成良知」。現成良知本來靠不得，即王門後學亦知之，惟朱子並不肯認有所謂「到家十足的良知」，教人憑此來應付一切，則又是朱子與王學之異。故朱子曰：

善端之發，慊於吾心而合於聖賢之言，則勉勵而力行之。邪志之萌，愧於吾心而戾於聖賢之訓，則果決而速去之。大抵見善必為，聞惡必去，不使有頃刻悠悠意態，則為學之本立

矣。異時漸有餘力，然後以次漸讀諸書，旁通當世之務，蓋亦未晚。（答林伯和）

「不使有頃刻悠悠意態」，便是敬。以此誨示學人，亦何嘗不易簡，不親切。惟朱子既云善端之發，一邊說「慊乎吾心」，一邊又兼說「合於聖言」，必把聖言、吾心雙提並重，這裏又與心學不同。孟子道性善，言必稱堯、舜，亦何嘗不雙提並重。聖人我之同類，而又先得我心之所同然，高談心學而諱避聖言，終不免規模窄狹，強分內外，自限心量之所至。惟既分聖言與吾心而兩言之，則終不免偏輕偏重之分。朱子曰：

> 子靜只是拗。伊川曰「惟其深喻，是以篤好」，子靜必要好後方喻。看來人之於義利，喻而好也多。若全不曉，又安能好。然好之則喻矣，畢竟伊川說占得多。

喻而後好，偏在由外入內。好後則喻，偏在由內及外。人心愛好的便易懂，懂了便易愛，兩面循環，並不是定由一面向一面。朱子定說伊川說占得多，還是偏重講學過於踐履。象山鵝湖之會，曾欲詢堯、舜以前曾讀何書？若遠推到人文演進的源頭上去，則應該象山說勝些。陽明亦云：

> 人必有欲食之心，然後知食。欲食之心即是意，即是行之始。（答顧東橋書）

此亦主張象山好後方喩也。今就人文演進之歷程言，必先由人類之欲望及行動引出知識，並不是先有知識了，始生欲望與行動。此方面實是陸、王理論較勝。但及人文演進已深，已經歷了一箇相當時期，人類種種經驗和發明積累已多，人心本屬相同，爲何不承接這一分遺產，偏要深閉固拒，獨自一人從頭做起？所以陸、王在理論上固是簡捷，但引用到工夫上來，卻反似徑而實紆。因此他們要捏造出一個心體來逃避那種似徑實紆的方法論。這一邊程、朱在工夫上，借聖言來作己心之參考，卻是似紆反徑。但在理論上，又要粧點出一箇「理先氣後」，則像是支離了。所以就人文源頭處說知行本體，則陸、王之言爲是。就日常實際說修習軌轍，則朱子之論爲允。此處仍只是尊德性、道問學各是偏了的一番老話。東萊柬朱子亦曰：「子壽前日經過，留此二十餘日，幡然以鵝湖前見爲非，甚欲著實看書講論。」又答邢邦用，謂：「講貫誦繹，乃百代爲學通法，學者緣此支離汜濫，自是人病，非是法病。見此而欲盡廢之，正是因噎廢食。然學者苟徒能言其非，而未能反己就實，泛泛汨汨，無所底止，是又適所以堅彼之自信也。」此言最持平。清儒顏習齋力斥朱子講誦之教，乃其弟子李恕谷便不能恪遵師訓，得失可見。

朱子既主講學，於是有「先立定本」之說。定本者，如孟子道性善，言必稱堯、舜，堯、舜即性善之定本。朱子曰：

> 教人恐須先立定本，卻就上面整頓，方始說得無定本底道理。今如此一概揮斥，其不為禪學者幾希。（答呂伯恭）

可見朱子也並不主張死守在定本上，只從定本漸企無定本。譬如寫字臨帖，漸漸脫化。若全沒有一定本，甚難寫好字。照理論，應該先有字，後有帖。照方法，不妨臨著帖，來寫字。寫字固須性靈，但在性靈上無多說話，故朱子說的卻不免多偏在教人臨帖的工夫上。故曰：

> 講學不厭其詳。凡天下事物之理，方冊聖賢之言，皆須仔細反覆究竟。至於持守，則無許多事。若覺得未穩，只有默默加功，著力向前耳。今閒廢書不講，而反以持守之事為講說之資，是乃兩失其宜。下梢弄得無收殺，只成得杜撰捏合而已。（答劉公度）

持守並非不重要，只無多話待講說。照上面所引，只略綽提撕便得。以下卻儘有事，不可空空持守。陽明晚年提出「必有事焉」之教，戒人莫空鍋煮飯。心學流弊，卻在持守上過分看重，遂將此下許多事擱置。如江右王門，依舊是空鍋煮飯也。或問致知後須持養方力行，朱子曰：

如是則今日致知，明日持養，後日力行。只持養便是行，正心誠意，豈不是行。但行有遠近，治國平天下，則行之遠耳。

此處見陽明「卽知卽行」一番話，也有語病。若論人文演進初期，以及孩提之童的身上，卽知卽行並不錯。但到人文演進已深，以及長大成人的身上，則一切事複雜了，那能今日知到這裏，今日便行到這裏。此如治國平天下，朱子所謂「行之遠者」，卻不能說講學與踐履無大間隔，此處正須有講學準備。「適莽蒼者三飡而反，腹猶果然。適百里者宿舂糧。適千里者三月聚糧。」近行則知行不隔，遠行則知行漸離。人文演進到複雜的文化社會，人生脫離孩提到大人年歲，這便是行漸遠了。若一切事還是卽知卽行，不許講學與踐履稍稍分開，則終不免太急促，無徊翔餘地。但人類一到複雜境地，卻易把原初從來處忽略了，那則毛病也夠大。陸、王發明心學，到底在人生哲學上不失為一種大貢獻，但朱子在此處實也並沒有忽略過。故曰：

且須虛心涵泳，未要生說。卻就日用間實下持敬工夫，求取放心，然後卻看自家本性元是善與不善，自家與堯、舜原是同與不同。若信得及，意思自然開明，持守亦不費力。

（答周舜弼）

此等語，與陸、王分別甚微。只在入門下手處，虛心涵泳，未要生說，較之陸、王似轉多添了一層。正是先立定本，喻之乃好，踐履之外又重講學；必如此乃能擴大心量，直達聖境。所以朱子說話，雖若迴環往復，實是盛水不漏。但朱子一切話，盡是腳踏實地，一些也不放鬆，所以愛玄虛，務高明的，往往不喜。或問：向來所呈「與點」說一段何如？朱子曰：

> 某平生不愛人說此話。論語一部，自學而至堯曰，都是做工夫處。不成只說了「與點」，便將許多都掉了。……若都掉了，只管說「與點」如何，如喫饅頭，只撮箇尖處，不喫下面餡子，許多滋味都不見。

論語「與點」一章，正是當時言心學者認為指點心體一箇最好榜樣，人人多心嚮往之。朱子卻譬他是一個饅頭尖。並不是說饅頭尖不在饅頭上，但若只喫饅頭尖，便喫不到整個饅頭的真味，而且也喫不飽。我嘗說，一部中國中古時期的思想史，直從隋唐天台、禪宗，下迄明代末年，竟可說是一部心理學史，問題都著眼在人的心理上。只有朱子，把人心分析得最細，認識得最真。一

切心學的精采處，朱子都有。一切心學流弊，朱子都免。識心之深，殆無超朱子之右者。今日再四推闡，不得不認朱子乃當時心理學界一位大師也。

（民國三十七年一月初稿，七月改定，刊載於是年十月南京學原二卷六期。）

# 朱子學術述評

我們若把宋學演進勉強擬之佛學，則初期宋學如小乘，濂溪、橫渠如大乘空、有二宗，二程如台、禪諸家；到南渡後的第三期宋學，便要到和會一切與掃蕩一切的時代。朱子是和會一切者，象山是掃蕩一切者。若謂朱子如宗密，則象山是馬祖。

朱子學說，規模極闊大，其思想頭緒又極繁複，自來號爲難究。竊謂欲治朱子思想，當分數要端。首在詳密排比其思想先後之演變。此項工作，固需精嚴考訂，然尤要者在能有哲理之眼光。否則僅賴考訂，猶不足以勝任而愉快，如清代王懋竑朱子年譜是也。其次在通觀朱子對於並世諸家之批評意見而加以一種綜合研究。學者多知朱、陸異同，然朱子並非僅與陸異，並世諸家如張南軒、呂東萊、陳止齋、薛艮齋、陳龍川、葉水心等，朱子皆有往復評騭；必通觀此諸異同，而後朱子自己思想之地位乃始躍然呈露。然朱子在學術思想史上貢獻最大而最宜注意者，厥

爲對儒家新道統之組成。道統觀念，本由釋氏，隋唐間台、賢諸家皆有傳統，不獨禪宗也。韓愈原道，始爲儒家創傳統。下及北宋初期，言儒學傳統，大率舉孔子、孟、荀以及董仲舒、揚雄、王通、韓愈。惟第二期宋學則頗已超越董、揚、王、韓，並於荀卿亦多不滿。朱子承之，始確然擺脫荀卿、董、揚以下，而以周、張、二程直接孟子，第二期宋學始確然占得新儒學中之正統地位。此爲朱子第一大貢獻。關於此方面之著作，最著者爲近思錄。

其次朱子又於孔、孟之間增入曾子、子思兩傳，而有孔、曾、思、孟四書之彙集，此即論語、大學、中庸、孟子是也。論、孟自來爲儒學所尊。中庸起於秦代，其書融匯儒、道思想，與易繫辭傳相先後。南北朝釋、道思想盛行，中庸、易繫即爲時所重。唐李翺復性書遠開宋代新儒學之先河，其篇中理論即據中庸。釋氏如天台宗等治中庸者亦盛。北宋初期諸儒皆於此書頗極重視，張橫渠初謁范文正，即勸其讀中庸。大學則由二程始特推尊，故曰程門專以大學、西銘開示學者。至朱子遂彙學、庸、論、孟成一系統，並以畢生精力爲論、孟作集注，學、庸作章句。元、明以來迄於淸末七百年朝廷取士，大體以朱注四書爲圭臬，學者論學亦以朱注四書爲準繩。朱子注四書，正猶孔子修六經。孔子修六經，未必有其事，而朱注四書則其影響之大，無與倫比。此爲其第二大貢獻。

朱子第三大貢獻，在其對經學地位之新估定。先秦儒學雖原本經術，但儒學與經學畢竟不同。兩漢博士始把經學替代了儒學。此一風氣，直到唐人未能改。宋儒始漸漸從經學中擺脫來復興儒學，朱子乃此一續業之完成者。他對諸經有許多極精闢的意見，他說：

易非學者急務也。某平生也費了些精神理會易與詩，然得力則未若語、孟之多也。易與詩中所得，似雞肋焉。（語類一〇四）

又說：

詩、書是隔一重兩重說，易與春秋是隔三重四重說。春秋義例，易爻彖，雖是聖人立下，今說者用之各信己見，但未知曾得聖人當初本意否？且不如讓渠如此說。今欲直得聖人本意不差，未須理會經，先須於語、孟中專意看他。

又說：

書中可疑諸篇，若一齊不信，恐倒了六經。（語類七九）

朱子此種見解，黃東發日鈔裏曾有一段批評說：

> 朱子謂易本卜筮，謂詩非美刺，謂春秋初不以一字為褒貶，皆曠世未聞之高論，而實皆追復古始之正說。乍見駭然，熟輒心靡。卓識雄辨，萬古莫傳。（日鈔卷三八）

此眞說出了朱子治經學的眞貢獻。他的周易本義，說易爲卜筮書，較之王輔嗣、程伊川注易，更多開明。他的詩集傳，全用後代文學集部眼光來解說詩經，更爲脫淨前人窠臼。他對尙書，早已疑及今古文之不同，遠開將來淸儒門路。他亦認尙書爲一部古史，其間有關上古天文、曆法、地理、制度以及種種名物，全需專家智識來整理；所以他把書集傳的工作讓他門人蔡沈去完成。朱子對於孔子春秋也只認爲是一部通史。史學應該注重近代，在孔子時修史，自然偏重春秋時代，在後世則不應仍是看重春秋。因此朱子把司馬光通鑑來代替春秋，而他有意來寫一部綱目。他把司馬光通鑑當作左傳，自己的綱目則是一部新春秋。這又是一種極大膽而極開明的見解。他對於禮的一部分，也認爲古禮不能行於後代，而制禮作樂則不屬社會私人事業，故他只有意寫一部家禮。這樣，在他手裏，把自漢歷唐，對古代經學的尊嚴性與神秘性全剝奪了，而重新還他們以應得之地位。後來陽明「六經皆史」的理論，其實在朱子已透切發揮了。從此以下，四子書占踞上

風，五經退居下風，儒學重新從經學中脫出。這是朱子第三大貢獻。

以上三點，都從學術史上著眼。若說到朱子的思想，則他的最大貢獻，不在其自己創闢，而在能把他理想中的儒學傳統，上自五經、四書下及宋代周、張、二程完全融成一氣，互相發明。在朱子的見解上，眞是「先聖後聖，其揆一也」。他在中國思想史裏獨尊儒家，在儒家中又爲製成一系統，把他系統下的各時代各家派，一切異說，融會貫通，調和一致。此非朱子氣魄大，胸襟寬，條理細密，而又局度開張，不能有此成就。孟子稱孔子爲集大成，此層無可細說。至於朱子確是集孔子以下儒學之大成。這是朱子第四大貢獻。

但是朱子思想之眞實精神，實際上還是承襲伊川，最顯著者莫如他的大學格物補傳，此乃沿襲伊川集義致知的見解而來。大學是程門新經典，朱子大學章句首引：

> 子程子曰：大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

大學既如此重要，而程、朱相傳皆認古本大學有錯簡，有脫文。最重要者在大學八條目的開始第一步工夫，卽所謂「致知在格物」者，亦不幸有脫文而其義已失。朱子乃特爲之補上。其文曰：

右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今亡矣。間嘗竊取程子之意以補之。曰：所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之。以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

此卽有名的所謂朱子格物補傳。學者入德必由大學，而大學始教又在格物，則豈非格物便成了學者爲學第一步最基本的工夫。但古人「格物」義已亡失，今朱子卻云推本程子意補之，此無異俗云「偸天換日」，使後世學者自以爲是遵循孔門，而實際乃依照程、朱。但在朱子則並非有意作僞或假託。四書集註乃其畢生精力所萃，直至七十二歲臨死那一日，還修改了大學章句裏的「誠意」章。在朱子心裏，彼實深見其理之當然，而成爲一種近於宗教性的信仰。此等境界，不當用後代考據家意見來責備。

後人批評朱子格物補傳最重要的意見，稱爲朱子乃主一種心、理兩分說。所謂理者，有物理，有事理。朱子注大學「格物」說：

格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。

此顯然主要是指事理，但有時亦指物理，所謂「一草一木亦皆有理，都須格」是也。今若謂物理、吾心非一是二，此猶易說。若謂事理、吾心判爲兩事，則義難圓成。當知朱子的心、理兩分說，還是根據程子心、性分別的見解而來。玉山講義，乃朱子晚年意見，他說：

大凡天之生物，各付一性。性非有物，只是一箇道理之在我者耳。故性之所以為體，只是仁義禮智信五字，天下道理不出於此。後世之言性者多雜佛、老，所以將性字作知覺心意看了，非聖賢所說性字本指也。（文集卷七四）

此處朱子將性、心分開說，似與孟子論性原旨有背。孟子說：「惻隱之心，仁之端也。」只說從惻隱之心推擴出去便是仁，故惻隱之心便是仁之端。言「端」者，猶云火之始然，泉之始達，惻隱之心便是仁道之開端也。如此便見性善。所謂性善，只是善之端由於人性，而人性則由人心而見。朱子說：

謂之端者，猶有物在中而不可見，必因其端緒發見於外，然後可得而尋。（玉山講義）

如此則成爲仁（即性。）居人心中不可見，因惻隱之端緒發見在外而後可見。如此則由仁之性發出惻隱之心來，性是內在之本，心只是外顯之末，不免要教人由外在的端緒（心。）向內尋索，而識其性；而非教人由內心的端緒向外推擴，而達於仁；豈不與孟子原意相背？明道論心，重存養過於重推擴；伊川則主性中只有仁義，那有孝弟；朱子承之，遂似把孟子文義曲解了。又孟子「盡其心知其性也，知其性則知天矣」章，明說盡心始可知性，知性始可知天，但朱子集注又倒說了。他說：

心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。旣知其理，則其所從出亦不外是矣。以大學之序言之，「知性」則物格之謂，「盡心」則知至之謂也。

根據朱子此節注文，極看重人心，確是孟子原意，但主先窮理然後可以盡心，則與大學格物補傳相一致。孟子原意，要人把自己此心惻隱、羞惡諸端向外推擴盡致，則自然可以知性。並非說知性了始可盡心，更非說窮理是知性工夫。此處可見朱子與孟子意見有異，在其下工夫處，一內一外，正相倒置。關於此層，明道所解尙不甚誤。明道云：

心也性也天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。

明道本有主「心卽理」的傾向，故此處言之甚渾括。但伊川、晦菴則力主「性卽理」，看心只是一個知覺靈明，於是遂與明道有歧。此在伊川、晦翁亦有他們用意所在。朱子曾說：

釋氏專以作用為性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻齅香，在口談論，在手執捉，在足運奔。且如手執捉，若執刀胡亂殺人，亦可為性乎？龜山舉龐居士云「神通妙用，運水搬柴」，以比「徐行後長」，亦坐此病。不知徐行後長，乃謂之弟，如曰運水搬柴卽是妙用，則徐行疾行，皆可謂之弟耶？（語類一二六）

又說：

知覺之理是性，所以當如此者。釋氏不知。他但知知覺，沒這理。

又引上蔡云：

佛氏所謂性，正聖人所謂心。

朱子這一番辨論極重要，正如後人所謂儒、釋疆界，這是宋儒所力求異於釋氏處。若就此一方面看，伊川、朱子分辨心、性，不得不謂其較孟子更深入，更細到。而其最吃緊者仍在一「理」字。朱子又云：

吾以心與理為一，彼以心與理為二。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物咸備也。（文集卷五六答鄭子上）

釋氏旣主心空無理，所以只要認得此心便够。今旣主心具眾理，則不得不於此眾理上下工夫。這是朱子意見。佛學在宋代還極流行，卽程門高第，如謝上蔡、游定夫、楊龜山後梢皆入禪去。（此亦朱子語。）朱子從此處分出儒、釋疆界，實不得謂其非一大貢獻。

此處又牽涉到未發、已發問題。伊川本云：「善觀者卻於喜怒哀樂已發之時觀之。」但楊龜山一傳為羅仲素，再傳為李愿中，卻教人「看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象」，此豈非與師門宗旨顯相違背，這明明是禪學。朱子親受學於李愿中，但朱子自始便懷疑李先生的教法。

他說：

李先生為默坐澄心之學，只為李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，須出來理會事。（語類一三）

這是朱子從人的實際生活上來反對默坐澄心，這便是反對了楊龜山以下程門相傳的爲學入門工夫，便是反對了他師門嫡傳宗旨。朱子此種精神，實大可佩服。朱子又有觀心說，在純粹理論上反對此種默坐澄心的工夫。他說：

佛者有觀心說。夫心，一而不二者也，為主而不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外復有一心而能管乎此心也。此亦不待教而審其言之謬矣。（文集卷六七）

朱子反對佛家的觀心工夫，其實亦是反對當時程門相傳「看喜怒哀樂未發以前氣象」的工夫，亦卽是反對他老師李愿中的默坐澄心之學。但在朱子本身，此處亦似仍留一罅縫。朱子既說心具衆理，則反觀己心，豈不便成衆理畢現？伊川說：「沖漠無朕，萬象森然。」程門所以要默坐澄

心，看喜怒哀樂未發以前氣象者，正是要從沖漠無朕中看出萬象森然來。以後陽明良知之學所謂「見父自然知孝，見兄自然知弟」，正爲心具眾理，故能因物而現。若物欲錮蔽，則姑自默坐澄心，即陽明始教亦然。今朱子既說心具眾理，卻又教人「以心觀物則物之理得」，似乎又主張理在物不在心，此似朱子學說本身一大罅縫。但朱子意，須心與物交始見理，外了物，人心之理更於何見？所謂「物之理得」，乃是人處物之理，則物理主要乃事理。朱子意實未有罅縫，未可輕議也。

照孟子意，天地間一切道理，本由人心展衍而出。如人有惻隱之心，推擴出去便成仁的道理。人有羞惡之心，推擴出去，便成義的道理。一切道理，推求本原，全由我心，故曰「萬物皆備於我矣」。這是說人生行爲萬般的標準，皆備在人心。又說「盡心知性，盡性知天」。可見性只是心，說心似屬人爲，說性則明屬自然與天賦，故盡心可以知性知天也。程、朱則倒轉來說，因人心中有仁的道理，故能發出惻隱之心來。有義的道理，故能發出羞惡之心來。這些道理在心中者便叫「性」，故說「性即理」。故此等道理，雖在心中，而非即是「心」，故不許說「心即理」。心只是一個虛靈不昧之體，可以照察理，而非即是理。若定要說心即理，則佛家禪宗亦同一主張，何以辨其非乎？其實程、朱關於性的見解，亦有些近似涅槃佛性。惟涅槃佛性是第一義

空，所以此後台、禪諸家主張「明心見性」「卽心卽性」者，便認心只是一個虛明靈知。心只是虛明靈知，適成其第一義空之性。此仍是佛義。若專從卽心卽性的見地上看，則台、賢諸家又若轉與孟子爲近。惟孟子卽心卽性之「心」，兼包有「情感」，並不專指「虛明靈覺」。人心在虛明靈覺外，還有他自己的嚮往，自己的要求。若抹殺人心自己的嚮往要求，而只從其虛明靈覺處看，則仍是得半而失半，自然談不上性善、性惡。今程、朱只以虛明靈覺言心，則不免沿襲了台、禪諸家；但不肯認性爲空，於是說成性是一個道理在心中。則試問此來入心中之理又是什麼？這裏便要折入西方哲學之所謂宇宙論與形而上學方面去。朱子在這一方面則把橫渠尤其是濂溪的理論來彌縫二程之所缺。故欲求朱子立說本旨，實本孟子，而有些處乃不免與孟子有異也。

故論朱子思想，應可分爲心性論與理氣論之兩部分，心性論承襲二程，理氣論則補其缺陷。朱子說：

先有個天理了卻有氣，氣積為質，而性具焉。（語類一）

此處理字、氣字，孟子書中皆未論及。則朱子言性處，自不能不與孟子有異，亦自可見。朱子又說：

理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別有一物，卽存乎氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處。（又說：「無此氣，則此理如何頓放。」）

又說：

不可說今日有是理，明日卻有是氣。也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻在這裏。

又說：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處。然不害二物之各為一物也。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。（文集卷四六答劉叔文）

朱子此種理氣論，不可謂其是理氣二元論，而應稱之爲理氣之混合一元論。乃在一元中不可不分此理、氣二物耳。其實此等理論，亦深受佛說尤其是賢首宗的影響。或人問：萬物各具一理，而

萬理同出一源，朱子曰：

> 釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月攝。」這是那釋氏也窺見得這些道理，濂溪通書只是說這一事。（語類一八）

這是朱子自己說他理論同於釋氏也。其實朱子所謂「理」，仍近於釋家之涅槃佛性，惟涅槃佛性是第一義空，是寂滅，而朱子之理則是實在，是生與有之所以然。此是朱子有意融釋歸儒，故如此說之。故朱子此番理論，實是極費分釋，非可一言而解。第一、「理」雖是一實在，而必掛搭於「氣」，不能獨立自存。第二、「理」雖爲生與有之所以然，但他只是一種規範而並無力量，只能主宰「氣」，不能推動「氣」。如此則理乃是一沒氣力的偏於靜定一邊的東西。所以說：

> 氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。（語類一）

又說：

理只是箇淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。（同上）

故若將朱子的理氣分作兩物看，則將全不成物，亦無此心。故知朱子言理氣，其實是混合之一體，而在此一體中，乃有理、氣可分。朱子「氣」的觀念，全近道家。道家亦認一氣運行中有自然條理，理亦只是自然，人須剗心去智，無作無爲，始能合此自然。今朱子則認理與氣別，說他是箇「淨潔空闊底世界」，又說「山河大地都陷了，理畢竟卻在」，故知其說近於佛氏之涅槃佛性，而與道家自然之理不同。在朱子實是會合道、釋以歸之於儒，而自創其一番宇宙論，故非道非釋，而亦不免與孔、孟有異也。

明白了朱子的理氣論，便更易明白朱子的心性論，此在朱子思想中本是一脈貫通也。朱子說：

天下無無性之物，蓋有此物則有此性，無此物則無此性。（語類四）

此處物卽是氣，性卽是理。朱子四書集注孟子告子篇有云：

性者，人之所得於天之理也。生者，人之所得於天之氣也。性形而上者也，氣形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也。以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉。

此處性、氣兩分，正猶大學格物補傳之心、理兩分，實爲朱子學說之中心主幹。朱子常說「理掛搭在氣上」，又說「性是一物在心中」。性卽理，心卽氣，性在於心，卽是理附於氣之比。朱子看的理，旣是一個沒氣力的理，因而朱子看的性，亦是一個無生命的性，同樣不能自動的發出行爲與變化。朱子又說：

心便是官人，性便是合當做底職事，氣質便是官人所習尚，或寬或猛。情便是當廳處斷事。（語類四）

此處證明朱子看性，只是一個沒氣力而近於靜定一邊的物。爲之作主者是此官人。若此官人不盡職，不做此合當做的事，誰也對他沒奈何。一切責任，全在官人自身。處斷事的又只是「情」不是「性」，如此，則性的功能豈不全落空了？但性亦實非落空。因性是一物在心中，惟此物乃是

形而上的。若無此物，則不成爲心；如沒有職事，便不成爲一官人也。朱子又說：

> 性者心之理，動者是情，主宰是心。（語類五）

> 人多說性方說心，看來當先說心。（語類五）

然則朱子縱不肯言「心卽理」，但極看重此心。後人又分陸、王爲心學，程、朱爲理學，實則朱子看重心，乃決不遜於陸、王也。朱子又說：

> 天地若無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，心便是他個主宰處。（語類一）

又說：

> 天下之物，至微至細者亦皆有心，只是有無知覺處爾。且如一草一木，向陽處便生，向陰處便憔悴，他有個好惡在裏。（語類四）

是朱子又把心推擴到宇宙萬物，說其莫不有心，但又不是唯心的一元論。朱子學說之所當詳細分說者正在此。

因此朱子有時也像頗有主張「心卽理」說之傾向。或問：「理是道理，心是主宰底意否？」朱子說：

心固是主宰底意，然所謂主宰者卽是理也。不是心外別有個理，理外別有個心。

如此則豈不明明成了「心卽理」？但從朱子思想之大體看，則朱子只肯明白說「性卽理」，又說「性是一物在心中」，不肯說「心卽理」。故今亦只能說朱子是主張心性混合之一元，一如其主張理氣混合之一元也。然朱子之重視心工夫心主宰，乃在人生論上，所以直承孔、孟之處。至其必認性在心之先，則繩之以近代生物學知識，而誠見其實然，不得不謂其較孟子爲尤允愜也。

到此，我們可以繼續講朱子的格物窮理論。朱子雖主張萬物同出一源，但又說：

道理散在事物上，卻無總在一處底。（語類一二〇）

所以說：

天下豈有一理通，便解萬理皆通，也須積累將去。（語類一八）

積累多，自當脫然有貫通處，乃是零零碎碎湊合將來。（語類一八）

零零碎碎的湊合，這是朱子格物窮理精神。所以說：

大體只是合眾小理會成。今不窮理，如何便理會大體。（語類二五）

朱子不主張徑去理會大體，只教人從眾多小理處窮究。故云：

萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭百緒都理會，四面湊合來，自見得是一理。（語類一一七）

朱子教人從「萬個道理四面湊合來」，此是朱子之知識論。知識則決然是積累湊合的。所以他說：

大而天地陰陽，細而昆蟲草木，皆當理會。一物不理會，這裏便缺此一物之理。（語類一一七）

又說：

天下無書不是合讀底，無事不是合做底。若一箇書不讀，這裏便缺此一書之理。一件事不做，這裏便缺此一事之理。（語類一一七）

上引各節，應與大學格物補傳合看。朱子雖在格物補傳上說有豁然貫通之一日，然並非說貫通以後即不再要做窮理工夫。當知儘管貫通，依然還要窮格。少窮一物，便少知一物之理。在此朱子有他更緊要的說明。他說：

論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。（文集卷四六答黃商伯書）

可見朱子所重，固在理的一原，而更要在理的絕不同處。此是朱子格物窮理論之精神。亦見朱子決不主唯理一元，而是主理氣混合之一元也。

朱子論理如此，論性亦然。他說：

性如日光，人物所受之不同，如隙竅之受光有大小也。（語類四）

又說：

人物性本同，只氣稟異。如水傾放白椀中是一般色，放黑椀中又是一般色。（語類四）

又說：

如一江水，你將杓去取，只得一杓。將椀去取，只得一椀。至於一桶一缸，各自隨器量不同，故理亦隨異。（語類四）

根據上述，可見朱子心中之人性，亦非全是一樣，此所謂「理一分殊」。朱子既注重在分殊，自然要使他的思想有些處像是更近於荀子而較遠於孟子。朱子主張憑藉自己虛明靈覺之心來向外窮理，亦與荀子近，與孟子遠。但朱子在此上又添一曲折，他說心具眾理。說：

此心虛明，萬理具足，外面理會得者，卽裏面本來有底。

此說卻非荀子所有。但亦似非孟子意。只有釋家，如云「山河大地盡是妙明心中物」。但朱子又把理氣分說，不主張萬物在我心中，而認萬理在我心中；此是朱子與釋家相異處。因心與物交必見理，無心則理不見。因此既認萬理在我心中，而又要向外尋求，故窮理必須格物。物無窮，斯理亦無窮，但卻又全在你心裏，理不能外心外物而自在。此是朱子思想。

惟其萬理全具心中，故朱子於格物窮理之外又補上一番「居敬」工夫。此是朱子之緊承二程處。居敬、窮理合說，則是其緊承伊川處。他說：

敬則萬理具在。

此云「萬理具在」，並不是說「萬理具現」；故居敬而後可以窮理，並非卽可以居敬代替窮理。朱子說：

凡學須要先明得一箇心，然後方可學。譬如燒火相似，必先吹發了火然後加薪，則火明矣。若先加薪而後吹火，則火滅矣。（語類一二）

此處又頗似荀子，但畢竟仍與荀子異。朱子在此上又轉到中庸已發、未發的問題上去。朱子說：

今於日用間空閒時，收得此心在這裏，截然，這便是喜怒哀樂未發之中，便是渾然天理。事物之來，隨其是非便自見得分曉。便如執權衡以度物。

其實中庸本係荀子以後書，本可受荀子影響。中庸「未發之中」的理論，頗似從荀子書中脫胎。如云「執權衡以度物」，此只是心氣中平，沒有偏向，如所謂「水靜則見鬚眉」也。但朱子又云「渾然天理」，此層卻須分釋。有人文理，有自然理，如仁義禮智信皆人文理，皆人性中所有，性具於心，故曰「渾然天理」。但有生物、無生物各有性，其性與人性異。但求明此理，須待我虛明靈覺之心，故曰「萬理具足」。以人文理判別自然理，故曰「執權衡以度物」。明此便知程朱只主「性卽理」，不主「心卽理」之意。心中萬理具足，乃在其未發之中。此仍是伊川所謂「冲漠無眹而萬象森然」也。欲求達此境界，則須居敬工夫。故必居敬而後可以格物窮理，但已與大程子所謂「誠敬存之更有何事」之意義不同。昔禪宗教人「看父母未生以前本來面目」，此乃要人悟到萬法皆空的境界，所謂「三界惟心，萬法惟識」，到底則只是一空。故朱子說：「吾儒以性爲實，釋氏以性爲空」也。知有性乃見實，若僅知有心，則無不歸於虛矣。朱子別一處又說：

釋氏雖自謂惟明一心，然實不識心體。雖云心生萬法，而實心外有法。故無以立天下之大本，而內外之道不備。然為其說者，猶知左右迷藏，曲為隱諱，終不肯言一心之外別有大本也。若聖門所謂心，則天序、天秩、天命、天討、惻隱、羞惡、是非、辭讓，莫不該備，而無心外之法。故孟子曰：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」存其心，養其性，所以事天也。是則天人性命豈有二理哉。（文集卷三〇答張欽夫）

朱子此文，頗見他言「心」與釋氏別，仍屬儒家傳統。惟孔、孟只就人生圈子內立論，謂人類百行眾德，皆由人心自然傾向展衍而來。朱子則於人生外又添上一個氣世界，必說「物各一理」，則已轉入宇宙論方面去。故朱子之所謂「理」，已非孟子之所謂「義理」。孟子義理專指人事言，朱子則牽涉到宇宙物理上面去也。故朱子只肯說「天卽理」，卻不說「心卽理」。朱子既要會合道、釋以歸之於儒，問題複雜了，於是一切思辨亦不得不趨於複雜，故象山乃以「支離」譏之也。

現在再說到未發、已發的問題。朱子在此上亦曾極費研尋。他最先則謂：

良心未嘗不發。

人自有生卽有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然。（文集卷三〇與張欽夫，又宋元學案卷四八中和說一）

那是他主張程子「未發之前更如何求」，「善觀者卻於已發之際觀之」的見解。但稍後他變了。他說：

日間但覺爲大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。蓋其所見一向如是，以故應事接物處，但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮。（文集卷三二答張敬夫，又學案中和說二）

又云：

手忙足亂，無著身處。（同上）

於是朱子又回頭轉到未發的存養方面來。他說：

人之一身，知覺運用，莫非心之所為，則心者，固所以主於身而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主。其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也而不能不動，情之動也而必有節焉，是心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也。蓋心主乎一身而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之實，已發之際是敬也，又常行於省察之間。……君子之所以致中和而天地位萬物育者在此而已。

（文集卷三二答張欽夫，又學案中和說三）

這裏朱子明認「性」為未發，「情」為已發，又用橫渠「心統性情」之說，謂心貫徹乎動靜，動時省察，靜時存養，即是程門「敬」字工夫，如此則已發、未發面面兼到。這裏的問題，依然在性、情分張，未發之性管攝不到已發之情，故要把心來作主。增強心的作主力的便是敬。敬裏面又分靜存、動察，而格物窮理只偏在動察一邊。若非有靜時存養工夫，則動時省察便易失錯。於是便造成朱子居敬、窮理兩面用功的理論。此即伊川「涵養須用敬，進學則在致知」說之變相，

但到朱子手裏，卻開展精微得多了。而朱子有時在此兩邊又有偏重靜存一面的意向。他說：

未發之前不可尋覓，已覺之後不容安排，但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣。

又說：

向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味。而其發之言語事為之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風。蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也。（文集卷六四與湖南諸公論中和第一書，又學案中和說四）

從此遂產生後來陽明一派「朱子晚年定論」之爭訟。總之，朱子在此方面，確曾下過一番深功夫。他最先頗像要擺脫當時向心用功的舊習，轉換到向外事物方面去。但最後依然折回到老路上，而把此兩面牽綰合一。一方面和會舊說，一方面開闢新趣，這是朱子之大氣魄處，亦是朱子學說之所以頭緒紛繁處。

清儒常以朱子與鄭玄相擬，其實康成非晦翁之儔。以整個中國學術史觀之，若謂孔子乃上古之集大成者，則朱子乃中古之集大成者。其包孕豐富，組織圓密處，朱子甚似孔子。孔子每好以相反相成之兩字面來表達一觀念或一境界，如言仁必言智，或言仁必言禮，又言禮必言樂之類。朱子亦常如此，如言理必及氣，言心必及性，言窮理必及居敬之類。但其間卻有一分別。孔子只就人心人事立論，令人當下有入手處。孔子的圓密是面面俱到，或是面面兼顧。朱子則以宇宙、人生糾合在一起，他的思想似乎相互間依恃的條件更多了，如理必依恃著氣，必以氣爲條件。氣亦依恃著理，必以理爲條件。同樣心必依恃著性，必以性爲條件。性亦依恃著心，必以心爲條件。一切互相依靠，言及於此，則必以彼爲條件。所以研究朱子思想，常覺其氣魄大而苦難下手，若圓密而又嫌瑣碎。陸象山譏其支離者卽在此。朱子亦非不自知，爲教人的方便，乃不免以讀書來代替著窮理，漸漸以研窮字義來代替研窮物理，於是又漸漸從讀書轉到章句與訓詁上，這是朱學之流弊。但不能說朱學精神只是讀書，只是章句與訓詁，乃以與康成相比擬。此則只以見清代漢學之陋耳。

（民國三十六年九月思想與時代四十七期；六十四年曾收入中國學術通義。此篇又續有增訂，盼讀者取通義本合併參讀之。）



# 略論朱子學之主要精神

中國學術有一特徵，亦可謂是中國文化之特徵，即貴求與人同，不貴與人異。請從孔子說起。孔子自言其爲學曰：「述而不作，信而好古。」人之爲學，能於所學有信有好，稱述我之所得於前人以爲學，不以自我創作求異前人爲學。故孔子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」則孔子之學，所日夜追求夢寐以之者，爲周公。孟子亦曰：「乃吾所願，則學孔子。」周公、孔、孟一線相承，遂成中國之儒學。

孟子又言，舜「與人爲善」，「善與人同」，「樂取於人以爲善」。中國人認爲，能與人同即是善，大同即是至善。爲學即是學爲人，而爲人大道則在人與人之相同處，不在人與人之相異處。

其實不僅儒家如此，即墨家亦然。墨主兼愛，視人之父若其父。稱天志，尙同。又曰：「非

大禹之道不足以爲墨。」墨子在古人中舉出一禹，正如孔子在古人中舉出一周公。墨子正亦如孔子之「述而不作，信而好古」。

繼儒、墨而起者，有道家。其持論則更求同不求異。老子曰：「同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」故在古人中特舉一黃帝。其人愈古，則愈不見其與人之相異處。則道家亦同是「述而不作，信而好古」。此下儒、道兩家，即成爲中國傳統文化中學術思想之兩大主流。所以說中國之學術特徵，即其文化特徵。

漢儒表彰五經，罷黜百家，獨尊周、孔。但到魏、晉，道家復起，乃有孔子、老子「將毋同」之說，成爲一時名言。佛教東來，與儒道鼎足成三，孔子、老子、釋迦遂同爲中國人所崇奉。

宋代理學家起，辨異端，一尊儒，然仍是「述而不作，信而好古」，與前無異。惟其述而不作，信而好古，故不貴自創論，自立說，而著書非所重。孔子作春秋，乃是一部史書，則仍是述而不作，信而好古。論語則孔子平日之言論行事，由其門人弟子寫錄流行，直到其三傳、四傳以下之後學手中，乃彙編成書。當距孔子之卒百年以上矣。墨子亦未自著書，亦由其門人後學傳述其說而成書。

孟子七篇，固由孟子親身與其弟子如萬章、公孫丑之徒，編撰成書，其體裁亦大致與論語相似，亦只記孟子平日言行；與特地著書，有系統、有組織，自闢一番創論、自表一番特見者仍不同。只有莊、老，因其隱退，不似儒、墨廣集門人弟子，相聚講學，乃由其私人閒居自撰成書。如莊子之內篇七篇，老子上下篇，乃特創了由學者自己編撰成書之一例。惟莊子多寓言，避世立說。老子書名則託之莊周書中之老子，亦寓言，並不詳著者之姓名。此下復有會通儒、道，寫成專篇，如中庸、易大傳，則更不知出於何時誰何人之手。又如小戴禮記，所收大學、樂記、禮運諸篇，作者姓名皆不詳，時代亦無考。要之，皆盡在莊、老成書之後。則中國學人實皆爲述而不作，信而好古，並無私人自創作、自表現、自成名之心理存在。即此下之道家，亦不重私人一己之著書立說，觀其此下之發展而可知。

中國學人極少由其私人一己來著書立說之事。有之，則除史書外，如屈原之作離騷，乃爲後世文學集部之祖。其他因事成篇，如西漢初年賈誼之陳政事疏，董仲舒之天人對策等，皆與私人一己著書立說有不同。惟董仲舒於實際政治上無發展，乃寫有春秋繁露。揚子雲在新莽受禪時，下簾寂寂，著有法言、太玄等書。然春秋繁露乃闡發春秋義，太玄、法言乃模倣易與論語，皆明表師承，與自創作、自立說仍不同。下至隋代，王通寫有文中子一書。然其書乃由後人編纂，書

名亦後人所定。其書主要內容，仍在勒定一傳統，依然是述而不作，信而好古，非自創作、自立說，則較董、揚為更顯。此三人皆儒家中之傑出人，其著書立說猶如是，其他則更可類推不詳論。

除史學、文學外，更要者則為注釋古經典，為漢儒最崇高之事業。鄭玄網羅百家，括囊大典，集兩漢經注之大成。此下如王弼注周易、注老子，何晏注論語，郭象注莊子，甚至如曹操一世豪雄，亦注孫子兵法。佛教東來，中國高僧翻譯印度經典外，更重注釋。唐代五經正義注外有疏，即承釋氏來。如天台，如華嚴，中國人在佛教中自創宗派，亦遵守一部經發揮，不尚自著書、自立說。禪宗則惟有語錄。其實論語非即孔子之語錄乎？

宋代理學家起，惟周濂溪、張橫渠有著書。實則濂溪易通書即為說易。橫渠正蒙，其書名亦本於易，僅以正童蒙，非前無古人，自創新說也。二程則不著書，伊川畢生最大著作為易注，亦非自著書。朱子繼周、張、二程，集宋代理學之大成。其最大著作，為論孟集注、學庸章句之四書。其次為近思錄，僅分類纂集周、張、二程四家語。又於濂溪太極圖說及橫渠西銘特有注。除注詩注易外，於史學，亦只本司馬光資治通鑑作綱目。於文學，則注離騷，又為韓文考異。甚至又注參同契。古今學人著作，論其浩富，朱子當首屈一指。但無一書自抒其創見。其門人編集語

錄，則有一百四十卷之多。自所爲詩文集亦踰百卷，則皆因時、因地、因事、因人而隨感隨應，自然流露，與精心結撰有系統、有組織刻意著成一書，以表現其自我一己之獨得與創見者，大不同。是則即就朱子一人，可證中國學術史一特徵，貴能上同古人，不貴能自創新說矣。

然所謂上同古人者，乃以己上同，非除古人外無己。孔子唱「爲己之學」，而最惡鄉愿。「生斯世，爲斯世也善」，乃不知有「己」。就空間、就時間論，天地生人惟己爲獨一無二。各有一己，而「己」與「己」不相同。孔子之不能上同於周公，孔子已自言之，曰：「如有用我者，我其爲東周乎」，是也。論語所記豈不多是孔子之言？惟孔子則謂，我上承周公，一切意皆傳述周公之意而已。孟子學孔子，何嘗不自有一己。子貢謂「夫子之言性與天道，不可得而聞」，而孟子唱爲「性善論」，顯非孔子語。然孟子不自謂此乃我自創語，謂我之所異於孔子者在此。此則孟子之所以爲孟子也。孟子又曰：「聖人先得我心之同然。」則我之所學於前古聖人者，乃學此同然之心耳。本此心以立言，則所言自亦與古聖同。其不求異可知。

易傳、中庸言「性」，亦言「天道」，然皆兼采道家言。但易傳、中庸之作，則一承孔子。不謂此乃我之新創，不謂乃我會通儒、道兩家而自創新說。並其著書人之姓名亦隱而不彰。彼亦自謂此乃古人意非我意，而實有其一己之意之作爲會通和合，則固無疑。

周、張、二程四人之爲學，亦各有其一己，亦互有其相異。而朱子會通和合之，以成宋、元、明三代理學一大傳統，與先秦孔、孟以來之儒學會通和合，以成儒學之新傳統。今欲研討朱子學，其最大難題，乃見朱子僅若網羅舊說，稱述前古，而其自己則若不見有新創特見，可以自異於前人，而確認其爲朱子一人之學。實則若果有之，自中國人觀念言，則亦朱子一人之學而已，又何足貴！

司馬遷著爲史記，乃上承孔子之春秋，非自我作古也。然曰：「明天人之際，通古今之變，成一家之言。」明之、通之，豈不在己？中國稱門人受業爲「弟子」，比如一家人。子子孫孫相承爲一家。學問亦當有傳統，故謂之「一家言」。中國全部二十五史必推司馬遷爲鼻祖，斯亦誠如一家言矣。豈一己獨創，前無承，後無繼，一人之學，何得謂之「家」？且如其父司馬談爲六家要旨，其子遷則尊孔子，列爲世家，則遷之意顯異於其父，而遷不以爲諱，亦不特自表白。後人亦不於此等處持論立說。惟治史學，則大體必求上同司馬遷，如是而已。

今人治朱子學，每喜分別其與前人之相異處。實則朱子亦豈不知前人有相異，如二程有四大弟子，楊龜山僅占其一，李延平則得龜山之傳。朱子乃親受業於延平之門，其對延平可謂備致尊仰，然而朱子之發明二程，又豈限於龜山、延平之一脈？又如後人每以程、朱連言，尤多以伊川

與朱子連言。朱子之推尊伊川，亦固甚至。伊川易傳，朱子引其說入近思錄者何限？然朱子自爲易本義一書，定周易本爲古人一卜筮書，此則與伊川意見豈不大異？而朱子則並不在此一節上顯作分別。卽就語孟集注言，所注之異於二程者又何限？惟朱子爲學精神重在會通和合，尋求古人之共同處，不在獨抒己見，表明其個人之特異處。今果專向此方面探索，則不免有失朱子爲學精神之主要所在矣。

或問如上所言，理學家又何必主辨異端？蓋求同必有辨異，辨異亦以求同。而二者之間，則終以求同爲要，辨異爲次。先秦如墨，如荀，辨異過於求同，皆不爲後世所重。呂覽、淮南，集賓客爲書，而主會通和合，其見重乃轉有勝於墨、荀。而如易傳、中庸，亦已會通儒、道爲言。濂溪、橫渠著書，多據易、庸。卽二程，亦多會通儒、道。至如釋氏禪宗，理學家采及其意者亦不少。朱子亦明白提及華嚴。今人乃據此等處疑理學家亦多出入釋、老，不知此正理學家長處，非理學家短處。會通和合，以求共同之一是，始是理學家所用心也。

象山反朱子，而朱子則曰：「象山多用力在「尊德性」，己則多用力在「道問學」。因戒其門人，當采他人長，以補自己短，勿輕相爭。然象山之死，朱子終說「死了一個告子」。則朱子雖不同意於象山，而必求勿失其所長。其於釋、老亦類此。及明代陽明起，從陸反朱，作爲朱子晚

年定論，亦謂朱子卒從同於象山。此亦可謂中國學人尙同不尙異之一證。

而朱子學之最易受後人之懷疑與爭論者，則爲其大學格物補傳之一章。朱子以己意來補古經傳之缺，此則大違中國學術傳統「述而不作」之大義。雖朱子自謂乃取程子之意以爲之，然又何得逕取程子意以補代古人意？朱子此處所指之程子乃伊川，非明道。故後人反朱子必反伊川。易傳、中庸雖明白多采道家義，但言必稱孔子，則不易起後人之爭。故清儒之主漢學反宋學，則必以「考據」與「義理」並稱。朱子之大學格物補傳，僅得謂義理當如此，而考據則無憑；卽不易爲後人接受。此亦中國學術之傳統性如此。故可謂中國一學者，其所學，實乃爲一部中國學術史，而不貴於學術史外自創一套新學術。亦可謂此一部學術史，乃創始於孔子。而整理此一部學術史，最有成績者，則爲朱子。此卽余之所謂「尙同不尙異」。此亦如耶教不得在耶穌外自創新說也。

清初顧亭林、黃梨洲、王船山三人，其學皆承宋、明理學來。亭林力斥陽明，不稍假借。梨洲則終於陽明有偏袒。船山晚年又一主横渠，而於程、朱有微辨。然此三人皆意在求同，不在求異；又必上同於古人，不求異其一己；則無以異也。

竊謂中國之有孔子，猶如西方之有耶穌。朱子則如耶教中之馬丁路德。其於儒學中之最大貢

獻，則爲編有論孟集注與學庸章句之四書，以上駕於漢、唐相傳之五經之上。而唐代之五經正義，遞傳至宋以後，乃成爲十三經注疏。愈會通，愈和合，以愈見其共同之一是。此乃中國之學術特徵，亦即中國之文化特徵。

乾、嘉時代之淸儒，提倡漢學，則如耶教中之天主教，力反馬丁路德之新教。而在中國，則新教終盛於舊教。如同、光以下，曾國藩爲聖哲畫像記一文，陳澧爲東塾讀書記一書，其論學亦皆尙同不尙異，皆述而不作，信而好古，決不高抬一己，以求傑出於前人。則可謂千古一致之最相同處，無他異也。此二人之爲學，皆義理更重於訓詁考據，而宋代理學精神亦更勝於漢代經學精神。要之，朱子之風則更甚於其他之諸儒。此風迄淸末而猶然。

但孔子在中國決非一宗教主。其所信、所好、所述皆在古，同屬人類，而非高出人類之上帝。故亦不高抬一己，以出於前人之上。中國學術如是，文化亦如是。而孔子之在中國，其地位乃若有更超於耶穌以上者。今日吾人果能從此一點上來硏究朱子之學，則庶最能獲得其主要精神之所在耳。

（民國七十一年爲美夏威夷召開世界朱子哲學會作，刊載於七十二年一月臺北史學評論第五期。）



# 周程朱子學脈論

濂溪、二程、晦翁，見稱爲理學正統，全祖望濂溪學案序錄，謂：

濂溪之門，二程子少嘗游焉，其後伊、洛所得，實不由於濂溪，是在高第滎陽呂公已明言之，其孫紫微又申言之，汪玉山亦云然。今觀二程子終身不甚推濂溪，並未得與馬、邵之列，可以見二呂之言不誣也。晦翁、南軒始確然以爲二程子所自出，自是後世宗之，而疑者亦踵相接焉。

故全氏又謂：

濂溪誠入聖人之室，而二程子未嘗傳其學，必欲溝而洽之，良無庸矣。

這裏是說二程並未嘗直接濂溪的傳統。考明道、伊川見濂溪在慶曆六年丙戌，時濂溪在南安，年三十歲。下距其卒尚二十七年。疑易通書與太極圖說，皆應在後。二程之於濂溪，亦僅兩度見面，既不得謂之師事，亦不得謂之從遊。是年冬，濂溪即移郴縣，二程再不與濂溪相見。是全氏之說是也。然據此下明道自述與濂溪兩次見面時情形，則二程之學，確是受濂溪之絕大啟發無疑。

全氏明道學案序錄又云：

> 世有疑小程子之言若傷我者，而獨無所加於大程子。

這裏所云「疑小程子言若傷我」，乃指陸象山。是象山認爲二程學說並不全同。其後王陽明著朱子晚年定論，頗於朱、陸異同有偏袒，但其推尊濂溪、明道，則有時還在象山之上。然則此濂、洛、朱子四家，在思想系統上究竟是同是異，實在值得研究。不佞於他文中，屢嘗指出此四家思想之相異及其先後轉接之線索。本文則旨在指出一兩個大節目，說明此四家思想雖有小異，仍屬大同。明白得此四家思想之大同處，便更易明白陸王學派與正統派之相異處。

爲求敍途簡徑起見，姑從明道定性書說起。此書在明道鄠縣作簿時，年猶未三十，實是明道

早年思想，最可由此窺其學問之來源。定性書中重要的一段說：

天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。與其非外而是內，不若內外之兩忘也，兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？聖人之喜，以物之當喜。聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物。

劉蕺山云：

此伯子發明主靜立極之說，最為詳盡而無遺。

是說明道此文，乃根據濂溪太極圖說「主靜立人極」的意見。此話若頗有理。但明道為鄠縣主簿時，濂溪年四十三，在合州，下距其卒尚十四年。其時濂溪應尚未有太極圖說。果明道本太極圖說立論，此下不應絕不提起。竊觀明道此文，顯屬別有來歷。明道自云：「吾學雖有所授受，天理二字，是自家體貼出來。」古書中惟小戴記樂記篇有「天理」二字。其文曰：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉，好惡無節於內，而知誘於外，不能

反躬，天理滅矣。」應大體本是。魏何晏（平叔）創爲聖人無喜怒哀樂論，鍾會（士季）諸人皆述之，王弼（輔嗣）獨與不同，謂：

聖人茂於人者神明，同於人者五情。神明茂，故能體冲和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。

是何晏主聖人無喜怒哀樂，而王弼則主聖人同有喜怒哀樂，惟與衆人異者，乃在其雖有喜怒哀樂而不爲喜怒哀樂所累。明道定性書，似與王弼意相近。明道說「以其情順萬物而無情」，則非無情也。此情亦可謂之卽性卽理，故曰無情。黃梨洲特爲此語下分疏，他說：

此語須看得好。孔子之哭顏淵，堯、舜之憂，文王之怒，所謂情順萬物也。若是無情，則內外兩截，此正佛氏之消煞也。無情只是無私情。

梨洲意，「無情」應作「無私情」解。情兼內外，若在內部心上增添些子，此卽不順物，卽私非理。明道又云：

> 風竹是感應無心，如人怒我，勿留胸中，須如風動竹。德至於無我者，雖善言善行，莫非所過之化也。

此云「無我」，即無私，這裏明道特指怒之一事爲言。定性書中亦云：

> 人之情易發而難制者，惟怒爲甚。第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

此皆著重在治怒上。因喜怒哀樂四者，惟怒最易於應怒之上增加了分數。故曰「風之動竹，感應無心」，竹已應了動了，但並非竹之自身起心要動，故曰「無心」，亦可曰無私情。然與樂記言「反躬」之意實不同，而與王弼「體冲和以通無」之意爲近也。則明道實兼融儒、道而言之，與濂溪有淵源，而非直承濂溪可知。抑且明道本篇所論實有更當申辨者。孟子言「口同嗜於易牙，耳同聽於師曠，目同姣於子都，見孺子入井莫不有惻隱之心」。心之所同然，則同此情，同此理。喜怒哀樂亦莫不有其同，此即情之公，一若其在物而不在我。明道言「以有爲爲應迹，以明覺爲自然」，「弗自私，毋尚智」，從孟子此等處言，義可相通。陽明言「見父自然知孝，見兄

自然知弟」，人之良知，亦卽心之同然。然人生遭遇，若有不盡於此者。如舜之父瞽瞍，而舜能善盡其孝，則不當仍以「有爲爲應迹，明覺爲自然」說之矣。而且又何以「內外兩忘澄然無事」說之。孟子又曰：「人少則慕父母，知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子。仕則慕君，大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之。」此豈亦僅以「有爲爲應迹，明覺爲自然」乎？且亦非「內外兩忘」所能達。故明道、橫渠之言「定性」，終似與孟子言「盡性」尙有辨。明道必言性無內外，然性終在己，必反己求之。明得此性而盡之，則非不累於外物之所能盡其意也。故明道乃就當前問題自申己見，來續補孟子所已言，並不是以當前所言來更改孟子所已言。若專據明道此言，不再會通之孟子，則又入歧途。故明道言性無內外，伊川之言格物窮理繼之。窮理乃有當於孟子之盡性，然求之外終亦與求之內有別，此象山所以譏朱子爲支離也。然「先立乎其大」，終不如言「致良知」更爲簡易明白，而「心卽理」究不如言「性卽理」更爲妥愜，斯則程、朱較陸、王終爲與孟子更近也。

明道他處又說：

謝子曰：「吾嘗習忘以養生。」明道曰：「施之養生則可，於道則有害。習忘可以養生者，

以其不留情也。學道則異於是。夫必有事焉而勿正，何謂乎？且出入起居，寧無事者。正心以待之，則先事而迎，忘則涉乎去念，助則近於留情，故聖人之心如鑑，孟子所以異於釋氏，心也。」

定性書說「內外兩忘」，是指忘內外之別言。此處說於道不宜忘，是指當境之順應言。兩語並不相背。若當境而忘，則將如列子所舉宋之陽里華子，此則近於無知。明道只說「聖人之心如鑑」，明鏡照物，有知則自應有情；但應順乎外面所知，不自己增加了些，姸則姸，媸則媸，是有情猶無情也。今再以伊川言證之。伊川說：

舜誅四凶，怒在四凶，舜何與焉？蓋因是人有可怒之事而怒之，聖人之心本無怒也。譬如明鏡，好物來時便見是好，惡物來時便見是惡，鏡何嘗有好惡也？

是單論心則無怒，應於物而有怒，故不當拒外。試再證以程門後學楊龜山之言。龜山說：

中庸曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」學者當於喜怒哀樂未發之際以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中固未嘗忘

也。孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，於孔、孟何有哉？其慟也，其喜也，中固自若也。鑑之照物，因物而異形，而鑑之明未嘗異也。莊生所謂「出怒不怒，則怒出於不怒，出為無為，則為出於不為」，亦此意也。若聖人而無喜怒哀樂，則天下之達道廢矣。

這裏龜山亦明明主張聖人有喜怒哀樂，吃緊則在「未發之中」上。喜怒哀樂發而易偏。方其未發，則停停當當是個中。所以未發之中，便像是一個無喜怒哀樂的境界。這一境界叫做中。心在這境界時，便如明鏡般，能照而無照。保得此境界，於是始可有發而中節之和。此心一發，便有喜怒哀樂，但是應物而來，所以說是和。和還只是中。換一句話說，那時喜怒哀樂雖已發，而還如沒有喜怒哀樂。何以故？因其喜怒哀樂起在物而不在己。己之所有，仍此未發之中。喜因物之可喜，慟因物之可慟，「於孔、孟何有」，這如說不在孔、孟心上。外物未來，此心便是澄然無事，便是鏡何嘗有好惡。明道說「遽忘其怒而觀理之是非」，則此怒應稱爲理。動亦定，靜亦定，即如此。這是程門宗旨。

我們把握上述分析，其實心無不應物之時，亦無不應物之心，但程門把來分說，好叫人對此心更易明。大體二程意，「性」屬先天，「情」屬後天。「人生而靜」以上是天理，「感物而

動」以下則易有人欲。「情」則在此「性」與「欲」之間。一任其天則是理，加進了人則近欲。故明道自言：「見周茂叔，每令尋孔、顏樂處所樂何事。」明道好田獵，自謂已無此好矣。茂叔曰：「何言之易，但此心潛隱未發耳。」十二年後復見獵者，不覺有喜心，乃知果未也。此乃明道確受濂溪啟發處。根據此故事來讀定性書，則明道眞意顯豁呈露矣。若必謂明道親見太極圖說，則終無明證可據。而濂溪接見二程時，其學已定，雖未有通書與太極圖說之著作，然教二程「尋孔、顏樂處所樂何事」，則所學方向端的已定，其「主靜立人極」之意殆已存立。後人又必謂濂溪太極圖說淵源方外，此皆未得古人眞相也。呂氏童蒙訓述伊川言：

愛惟仁之一端。喜怒哀樂愛惡欲，情之非性也。

此是程門明白說性與情別，欲與情近之證。喜怒哀樂皆屬情非性，情則常動，故求定性，不能有喜怒哀樂愛惡欲之相擾。劉蕺山謂定性書乃發明濂溪主靜立極之說，眞屬有見。濂溪自注云「無欲故靜」，今明道、伊川之說「情」字，主要在說明濂溪所謂之「無欲」。但從此發揮，又另有許多問題發生。明道明說「情順萬物而無情」，亦可謂其近於何平叔；梨洲雖以「無私情」釋之，然從來亦無「公情」之說；要之明道似不重此「情」字。伊川又明明說情非性。今再續其論

愛與仁之辨。從來亦皆以愛說仁，即論、孟已然。而伊川則曰：

> 孟子曰：「惻隱之心仁也」，後人則以愛為仁。惻隱固是愛，愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁。

又說：

> 仁之道，只消道一「公」字，公卽是仁之理，不可將公便喚做仁，公而以人體之故為仁。只為公，則物來兼照，故仁所以能恕，所以能愛，恕則仁之施，愛則仁之用也。

此處伊川以仁爲性，以愛爲情，性屬體，情屬用，故必分別仁愛，謂不當專以愛爲仁。避去「愛」字，換上「公」字，卽明道所謂「廓然而大公，物來而順應」。順應卽有情若無情。濂溪說「明通公溥」，大體「愛」在情一邊，「公」在理一邊。愛偏在動，公偏在靜。廓然大公，便是未發之中，便是靜。然理中有性亦有情，有公亦有私，有動亦有靜；偏卻一邊說，終似未允。

今問何以又由靜轉到動？這裏便該說到二程之說感應。明道說：

寂然不動，感而遂通天下之故者，天理具備，元無欠少，不為堯存，不為桀亡，父子君臣，常理不易，何嘗動來。因不動，故言寂然。惟不動，感便感，非自外來也。

此一節話，頗費分疏。似明道釋理字，頗偏靜一邊，故曰「我心雖感而未嘗動」，又曰「感不自外來」。因我心之感以理，理則自在，故雖動而未嘗動。又理合內外，故說感不自外來。若說我心以情感，情落在我一邊，自見感之由外。由其感於外而內動我情，此即分內外，又不得謂之不動。後來伊川也說：

寂然不動，萬物森然已具。感而遂通，感則只是內感，不是外面將一件物來感於此也。

又說：

寂然不動，感而遂通，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。

此等處二程認天地間只有一理，平鋪滿足，無內外，無動靜。則更不需說感應。但伊川又說：

天地之間，只有一個感與應而已，更有甚事。

其實此條仍與前引各條語異而義同。天地間只此一理，故如是感則如是應。鳶飛魚躍，活潑潑地，是其境界。如是則二程的感應論，正正像是一種無情論。明道又說：

心磊磊在腔子裏。

試問此語指的什麼？正因無內無外，寂然不動，故見我心常在腔子裏。不動故曰「磊磊」。若果外面有感，內動我情，引向外去，這便成放心。心放了，便不在腔子裏，便不磊磊。這豈不又是一個「主靜立人極」嗎？但亦只可謂二程得濂溪之啟發而自臻此悟，決非二程親受濂溪書而加以發揮也。抑且二程意是否即是濂溪意，此處亦有辨。濂溪之主靜立人極，似謂人當站定在人的地位上來合天；二程則把天理太看重了，似不免忽略了人的地位。人也可去感外感天，不是專來應天與外之感。而且「性無內外」語，亦大可商榷。明道意，似乎欲矯釋氏專一向內之病，而故意牽向外去，又牽得太過份了。一面既不分內外，而一面又要應應無心。在我無心，而在外又全部不加拒絕，於是在我則只有應，更無感；似乎人生如此，亦就大有問題。

因感不感又牽連到發不發。中庸「喜怒哀樂之未發」，這是程門最愛特提的話頭。上面已引楊龜山一番話，此後到朱子，對未發之中經過許多精微的辨析，此處不詳述。姑舉一條如云：

四端之未發，雖寂然不動，其中自有條理，自有間架，不是儱侗都無一物。所以外邊纔感，中間便應。如赤子入井之事感，則仁之事便應，而惻隱之心於是乎形。

這一條，朱子也徑說外邊感，中間應；由外感，由內應。只分內外，有感應，似較二程說法更平易，更接近常識的看法。但朱子此番話，精神上仍是二程傳統。他們似乎看人生只有應，沒說到有感。「感」是主動，「應」則是被動。所謂「順應」，亦是後天被動也。他們所謂感，只是物來感我，由外感內；更不說我去感物，由內感外。正因由我感外，便是動，便是私，便似落在「情」一邊，便非廓然之大公，便非寂然而不動。照這一點說，程、朱意見還是一貫。程門言性，替出「愛」字，換上「理」字。言仁，替出「愛」字，換上「公」字。看人性成一靜的物事，於是乃有伊川「性卽理也」的主張。朱子在這些大節目上，並未有改變更動。他們都沒有孟子「如火始然如泉始達」，中庸「溥博淵泉而時出之」的一種境界。這是宋儒理學正統，所由與先秦儒相異處。追尋根源，亦可說全是濂溪「主靜立人極」的一派。只從此一大條理，便可把周、程、朱子四家思想綰成一線。但若說濂溪主靜，亦有動的一面，故曰「志伊尹之所志，學顏子之所學」，而二程對「伊尹所志」一面似疏了。此說則應由後人再來尋討。

今再說「性中只有仁義禮智信，曷嘗有孝弟來」的說法，這又是程門一番極新鮮而又極費分疏的理論。正因孝弟只是對父兄長上的一番愛情，程門言性似乎要避卻情，避卻愛，則演繹引伸，不得不說性中無孝弟。後來黃百家求仁篇闡述此層說：

後儒謂性生於有生之物，知覺發於卽生之後。性，體也。知覺，用也。性，公也。知覺，私也。不可以知覺為性。愛親敬長屬乎知覺，故謂性中無孝弟，而必推原其上一層。不知性雖公共之物，而天命於人，必俟有身而後有性。吾身由父母而生，則性亦由父母而有。性由父母而有，似屬一人之私。然人人由父母而有，仍是公共之物。夫公共之物，宜非止以自愛其親。然人人之所以自愛其親，正以見一本大同之道。

黃氏這一節話，指出了宋儒論性癥結。一則指性乃在父母未生以前，所謂「人生而靜以上不容說」也。二則指性乃一公共之物，此卽程、張所謂「天地之性」，「義理之性」。及其一涉父母既生之後，便墮落在形氣中，便在小我身上，卽程、張所謂「氣質之性」也。氣質之性，不是性之本，這一理論，似由深受佛家影響，遂與先秦儒大異。因此孟子指惻隱之心爲仁之端，謂由惻隱之心引出仁之端來，這是由情見性。程、朱則說成仁之端爲惻隱之心，謂由仁之端生出惻隱之

心來，這是由體生用。此是一大分別。

讓我們由此再轉到五性之說。伊川在太學，有顏子所好何學論，謂：

天地儲精，得五行之秀者為人。其本也眞而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而動於中矣，其中動而七情出焉，曰，喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者，約其情使會於中。

這些話，顯與濂溪太極圖說極相似。所謂：

惟人得其秀而最靈，形既生矣，神發智矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜立人極焉。

伊川此文作於早歲，豈非其學術源頭，確本濂溪。今可謂濂溪接見二程時，應未有太極圖說，然不得謂絕無太極圖說中之見解。二程既接聞其語，則他日所言，自不害有相近。以後黃晦木太極圖辨力駁之，他說：

性一也，分天命氣質為二，已屬臆說，況又析而為五。感動在事不在性，四端流露，觸物而成。卽以乍見孺子入井論之，發為不忍乃其仁，往救乃其義，救之而當乃其禮，知其當救乃其智。身心相應乃其性。焉有先分五性然後感動之理。

又說：

仁義者，性之大端。循是而行謂之道，然恐其行之也不免於過不及之差，則聖人立教，使協於中而歸於正。今以中正仁義對言，而中正且先於仁義，則在天命之性，率性之道，修道之教之三言者，何所施耶？謂性有善惡，而仁義待乎聖人之所定，此告子杞柳桮棬之說也。

晦木這一段辨論，極爽快。但濂溪說的五性，乃指火水金木土而言。伊川說五性，始指仁義禮智信。把仁義禮智信分配於水火金木土，在漢儒已然。朱子又詳為發揮。所以也可說，濂溪的五性說確已包孕有伊川的五性說。總之只要說到五性，明明已是「氣質之性」，而非程、張所謂的「天地之性」。濂溪謂「聖人定之以中正仁義而主靜立人極」，亦可謂「中正仁義」只人性所

有，非萬物並有。萬物與人生皆屬後天，先天中有此中正仁義否，濂溪似未強調此主張。但伊川則明白認仁義禮智信爲五性，以喜怒哀樂愛惡欲爲七情，認「五性」在父母未生以前，人生而靜以上；而「七情」在父母既生，感物而動之後。這一分別，濂溪是否先有，宜再討論。而下及朱子，則大體與二程相差不遠。二程固是早歲曾受濂溪之啟發，但後來自得道眞，於濂溪不甚稱道。故思想線索雖仍自一貫，而不能謂無異。直到朱子，始確然推尊濂溪，以爲二程所自出。這亦是朱子之特識，而細節異同，朱子似未及。即在二程間，亦有細節之異。劉蕺山說：

> 小程子大而未化，然發明則有過於其兄。

其實朱子發明更過伊川。他的理氣論，乃爲直接周、程而綜合之的最要理論。他的理氣論似可會合先、後天爲一，而仍不免分先、後天爲二。此外四家復有種種異同出入，只是在大節目上，其主要血脈處，則一氣相承。這裏便見宋儒理學正統精神。而其各別相異處，則仍宜仔細推尋。

關於朱子發明更過周、程處，其主要更在挽合周、程上通孔、孟處，此篇中不擬詳說，姑拈「愛」與「仁」之辨一層爲例。朱子答張敬夫說：

程子言仁，本末甚備。撮其大要，不過數言。蓋仁者生之性，愛其情也，孝弟其用也。公者所以體仁，猶言克己復禮為仁也。……今不深考其本末指意之所在，但見其分別性情之異，便謂愛之與仁了無干涉，見其以公為近仁，便謂直指仁體最為深切。殊不知仁乃性之德而愛之本，因其性之有仁，是以其情能愛。但或蔽於有我之私，則不能盡其體用之妙。惟克己復禮，廓然大公，然後此體渾全，此用昭著。……程子之言，意蓋如此。非謂愛之與仁，了無干涉，（朱子自注：「性發為情，情根於性。」）……非謂公之一字便是直指仁體也。

又云：

細觀來喻，所謂公天下而無物我之私，則其愛無不溥矣。不知此兩句甚處是直指仁體處。若以愛無不溥為仁之體，則陷於以情為性之失。……若以公天下而無物我之私便為仁體，則恐所謂公者，漠然無情，但如虛空木石。雖其同體之物，尚不能有以相愛，況能有無所不溥乎？……須知仁是本有之性，生物之心，惟公為能體之，非因公而後有也。

又云：

由漢以來，以愛言仁之弊，正爲不察性情之辨，而遂以情爲性耳。今欲矯其弊，反使仁字汎然無所歸宿，而性情遂至於不相管，可謂矯枉過直，是亦枉而已矣。

又朱子有仁說一篇，大意謂：

天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以爲心。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。故……此心也，在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心。……或曰，若子之言，則程子所謂愛情仁性，不可以愛爲仁者非歟。曰：不然。程子之所訶，以愛之發而名仁者也。吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情性者，雖其分域之不同，然其脈絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕，而不相管哉？吾方病夫學者誦程子之言而不求其意，遂至於判然離愛而言仁，故特論此以發明其遺意。而子顧以爲異乎程子之說，不亦誤哉？

據上引，見朱子對於情性同異問題，實極費心思來廻護二程，而把二程缺點，大體上可彌縫的都

彌縫了。朱子又常引用張橫渠的「心統性情」說，謂：

性者心之理，情者心之動。

又說：

情是性之發。

求靜於未始有動之先而性之靜可見。

這裏一面是說合情性，一面是說分情性。一面主張性卽理，在靜的一邊。但理無不附於氣，則理亦無不動。但必要求理於「未始有動之先」，則還是一個父母未生以前，人生而靜以上，還是主靜立人極。黃梨洲則云：

凡人氣聚成形，無一物帶來，而愛親敬長，最初只有這些子。後來盛德大業，皆原於此。故曰：孝弟為仁之本。集注「為仁，猶曰行仁」，謂「性中只有個仁義禮智，曷嘗有孝弟來」，蓋以孝弟屬心，心之上一層方纔是性，有性而後有情，故以孝弟為行仁之本。愚以

謂心外無性，氣外無理，如孟子曰：「惻隱之心，仁也」，蓋因惻隱、羞惡、恭敬、是非而後見其為仁義禮智，非是先有仁義禮智而後發之為惻隱、羞惡、恭敬、是非也。人無此心，則性種斷滅矣。是故理生氣之說，其弊必至於語言道斷，心行路絕而後已。

這一番辨論，本極剴切，定要說氣外無理，實不如朱子說理氣之圓而允。又其對明道定性書迴護曲解，明道說無情，梨洲說只要無私情。不知程、朱之有一脈相通而各別相異處，探討仍未入細。

南宋葉水心有云：

定性皆老、佛語，程、張攻斥老、佛至深，然盡用其學而不知，以易大傳誤之，而又自於易誤解也。

此則直對明道定性書坦白攻擊。然水心幾乎是跳出當時理學界圈子的人了。在當時理學界，影響並不大。至於陸、王兩家，雖對伊川「性卽理」，朱子「理先於氣」諸說，頗加駁難；但兩人對明道，陽明對濂溪，都無非辭。因此在這裏，常隱藏著一條走廊，王門後學也不免常落到體先用後、性先心後的窠臼裏。仍要去追尋到「父母未生以前，人生而靜以上」之一境，仍是要「主靜

立人極」，依然像在「看喜怒哀樂未發以前氣象」，依然想一旦把柄到手，可以「情順萬物而無情」。這是陸、王學派，到底未脫淨程、朱正統派的牢籠處。不知「情」之既熄，而高言夫「理」，以定性而制行，則宜乎有清儒如戴震之所謂「以意見殺人」之譴責。這裏最重要的，是一個體、用之辨，是一個先、後天的界線。這一分辨，並非不可有。周、程、朱一脈在此上便形成了在宋代理學上之正統地位。主要在其分別之圓通與活絡之程度上。這一篇文章的用意，不過在指出這一點來叫學者們注意。

茲再縱而言之。自孔子下傳孟、荀有儒家，自孔子上溯周公有五經。漢代罷黜百家博士，專立五經博士，孟子博士亦遭罷黜。孔子論語，僅爲小學教科書，太學博士專授五經。因此漢儒之微言大義，通經致用，著眼點重要在政治與歷史，以上跨暴秦，回復三代。孔子素王，爲漢制法，所爭在上層政治制度，尤急於下層之社會人生。魏晉以下，王統中輟，莊、老代興，隨之佛教東來，社會下層人生之領導權，乃操於道、釋之手。唐代恢復兩漢之治統，惟道統則仍不在儒而在釋。中經五代喪亂，宋儒所求恢復者，不僅漢、唐之治統，更主要者，在孔子以下儒家之道統。然如歐陽永叔之本論，以及慶曆、熙寧之變法，先急仍在上層政治。濂溪沉淪下僚，迹近隱逸，多親方外，其注意力乃更偏於人生方面。其運思爲學之主要對象，爲老聃與釋迦。所爭在人

生哲學之領導權，而上層政治制度，轉居次要。以此遂成此下理學新興之開山，而被認爲宋學之正統。此爲宋明儒與漢唐儒之主要分歧點，此層最當注意。

惟濂溪所重，在如何由道、釋而返之儒。此乃人生一大轉綰。最要精神，在當時之現實人生上，而稽古非所急。故其所爲太極圖說，根據周易，而易言「太極」，無「無極」，濂溪增入之。又易言「天行健，君子以自強不息」，而濂溪乃曰「主靜立人極」。此非濂溪必欲違反周易以自立說，更非濂溪必欲引進老、釋之言以自廣。在濂溪之當前人生上，認爲惟此乃爲一正當適切之出路。濂溪之意，亦如此而已。

明道在熙寧時，屢上書論政，又曾助荊公推行新法，此仍是前期宋儒意態。後始轉變，一意在人生問題上作研討。伊川爲其兄行狀有曰：

> 先生爲學，自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業。而求道之志未知其要，氾濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，返求諸六經而後得之。

可徵明道之學淵源濂溪，其弟伊川已明言之。濂溪雖言「志伊尹之所志」，然曰「學顏子之所學」。其志固不忘政治，其學則固在人生。故其告二程，「尋孔、顏樂處所樂何事」，此即學問

在人生尤先於在政治之明訓。范希文爲秀才時，以天下爲己任。胡瑗講學，分設「經義」、「治事」兩齋。孫復著春秋尊王發微。凡初期宋儒所重，尤在政治，更重於人生，顯自與濂溪有異。故文彥博之題明道墓有曰：

周公沒，聖人之道不行。孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治。學不傳，千載無眞儒。無善治，士猶得以明夫善治之道以淑諸人，以傳諸後。無眞儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。

漢唐儒志在求「善治」，卽初期宋儒亦如此。而理學家興，則志在爲「眞儒」。志善治，必自孔子上溯之周公；爲眞儒，乃自孔子下究之孟軻。此乃「經學」與「儒學」之別。由漢唐經學轉而爲宋明儒學，其途實自濂溪啟之。故二程兄弟「聞周茂叔論道，遂厭科舉之業」。此是學術意態與途轍上之一大轉變。孔子讚顏淵，「用之則行，舍之則藏」，濂溪、二程之學顏子，蓋尤更重在「舍之則藏」之一面。一則有佛、老之挑戰，一則爲新政之懲戒，故濂溪、二程論學，終不免近似消極。孔子當時，本對政治抱有一番興革之宏願。其後封建政體崩潰，統一政府興起，漢唐諸儒，自不免在「用之則行」一面用心，而於「舍之則藏」一面則忽略了。於是老、釋乘之，在朝

在野，人生分成兩截。宋代上承漢、唐，在政制上可無大興革，而日常人生，對老、釋之挑戰，不能不有應付。則周、程學統，實亦不得目之爲消極。若善觀於北宋晚期之世變，上通之孔、孟大道之傳統，宜亦可不流於偏陷也。夫既志在求道，在實際人生上覓出路，則不得不出入老、釋，此自當時實際人生有如是，以當時實際人生固在老、釋也。而明道之「返求諸六經而後得之」者，亦是其在當前實際人生上之所得，非循章蹈句，隨文逐字，而可得之於書册者。

故明道謂：

吾學雖有所授受，只天理二字，卻是自家體貼出來。

論明道學之所授受，舍濂溪別無可考。然「天理」二字，不僅濂溪未言，即六經、語、孟亦無之。只小戴禮樂記篇一見。此非明道必欲自創新見。惟欲自創新人生，則非自心親有體悟不可。故濂溪、明道之學，實是創新之功爲多，而稽古之功爲少。處此時代，則實有其不期然而然者。惟人生新途徑，即由老、釋返孔、孟之途徑，既由兩人創闢，則後有隨者，於此新途徑之所嚮往，自當有繼續鑽研之功。故愈後則創新愈少，稽古愈多。伊川承濂溪、明道之後，其稽古之功，乃較兩人爲益進。

後人有言：

明道不廢觀釋、老書，與學者言，有時偶舉示佛語。伊川一切屏除，雖莊、列亦不看。

此雖或言之過甚。然濂溪、明道，不得不於釋、老書多所涉歷，朱子謂「不看，無緣知他道理」也。但到伊川，新路向已定，看釋、老書自不如看儒書更重要。伊川又言：

僧家讀一卷經，便要一卷經道理受用。儒者讀書，卻只閑讀了，都無用處。

是謂僧人讀佛書受用，儒者亦當讀儒書受用也。故自伊川起，其學乃轉更向內，轉向儒書一邊來。

明道有言：

聖人用意深處全在繫辭。詩、書乃格言。

但伊川又云：

易繫辭所以解易。今人須看了易方始看繫辭。

兄弟意見相同，而立言有不同，此亦明道所謂「自能尋向上去」，下學而上達也。伊川著易傳，此爲自濂溪、明道倡導新儒學卽理學以來第一部特爲鑽研某一古經典而有之著作，然亦僅此一著作而已。然伊川乃以兩書接引門人後進，一曰大學，一曰西銘。大學在五經、論、孟之外，僅小戴禮記中之一篇，亦向不爲漢、唐儒所重視。橫渠西銘，則二程同時朋輩之作品。可見濂溪、二程倡導新儒學，其意實欲自創一新系統，以爲當前實際人生作指導，固非欲一一遵依孔、孟成規以立教也。故其意亦終不重在稽古著書上。

然而此種風氣實有流弊，如二程不稱重濂溪，卽其一例。而程門大弟子如謝上蔡、楊龜山之徒，其後梢皆流入禪學去。朱子承龜山之四傳，親受業於李延平，然於李延平之教終有不滿。並亦不滿於伊川之易傳而著易本義，又爲詩集傳，乃皆自感不滿，至自譬爲鷄肋。於是乃一意求之孔子之論語。自濂溪、二程以來，人人尊孔子，排釋、老，認爲新人生嚮往在此。然孔子究何言，所言究何義，實未深切探究，有明白歸一之定論。使人人言自得，各自得於心，而不能建立一共同之師承，則斯道終不明。濂溪、二程，意在創新儒學，亦終不脫舊經學圈套，其特重周

易，卽其一例。朱子則移新儒學之重心於論語，求爲逐章逐句逐字，明白釋之。此雖有似漢、唐儒之經學章句，而用意固大別。朱子幾乎乃畢生用力於此。先則多依據二程，繼則擺脫二程，卽以論語求論語。其論語集注之最後定本，所采二程語乃不多。此又爲濂溪、二程以來新儒學之一大轉變。其先只求擺脫釋、老，歸向儒學；至是乃於儒學中心孔子一人論語一書作首尾貫徹之研尋。此乃朱子對新儒學之新貢獻，實亦是莫大之大貢獻也。

然朱子作此研尋，其本源仍從濂溪、二程來，其主要精神，仍在創興一新儒學，以爲當前實際人生作領導；故其論語集注，終亦與經生章句不同。如其注論語八佾篇「獲罪於天」，曰：

天卽理也。

此一注，大爲後代經學儒生所訴笑。朱子寧不知論語中凡言「天」，不可一一以「理」字釋之，而此處特下此注，正是其承續濂溪、二程以來一種新儒學精神之表現，固不得以經學章句之見爲嗤也。

自有論語集注，繼之以孟子集注，又繼之以學庸章句，四書之結集乃代漢、唐之五經，而成爲後代儒者之人人必讀書。故朱子乃始以濂溪、二程之新儒學，上綰之於先秦儒，一以孔子爲宗

而完成一大系統。而朱子遂爲中國儒學史上繼孔子而起之集大成者，亦以此也。

惟自濂溪、明道以下，宋儒新傳統，究自有其一番創新精神。伊川濟之以稽古，朱子益進，遂若稽古有過於創新。陸、王繼起，皆於此有不滿。然陸、王雖與伊川、朱子相敵對，終於濂溪、明道不失其崇重之意。治宋明理學史者，必當於此一番演進有瞭解，乃可不蹈於門戶之習，而於此諸家，乃可得見其共通處，又見其各別處，而後可以進而判別其是非得失之所在也。

又按：司馬溫公、呂申公嘗言於朝，曰：

程頤之為人，言必忠信，動遵禮義，眞儒者之高蹈，聖世之逸民。

此贊伊川，用「高蹈逸民」四字。濂溪、明道，更顯其有此風格。朱子亦在野日多，在朝日少，仍不失此傳統。竊謂理學諸儒所爲與漢唐儒、宋初儒別者端在此。若使理學諸儒亦一心在「善治」上，惟求上進於朝廷，以爲官行政爲務，則社會下層，仍將受釋、老領導，甚至在朝當政者，亦無以自拔。南北朝、隋、唐，史蹟甚顯。大羣實際人生之領導權，既在釋、老，則善治亦有其限。今自濂溪以至晦翁，所以爲理學之正統者，乃在不脫一種「高蹈逸民」之風，故使社會下層，在實際人生上有一親切之領導，乃羣棄老、釋而惟儒之歸。後人乃疑理學諸儒多近隱退一

路，乃其濡染於釋、老方外之證，則不免爲目睫之見也。

（本篇成於民國三十七年，舊曆戊子元旦，刊載於學原二卷二期。「縱論」以下各節，則補成於民國六十六年，舊曆之中元節。前後相距，適三十年矣。）

# 程朱與孔孟

中國思想之主流在儒家，前有孔、孟，後有程、朱，影響最大。究竟所講是同是異，此是大問題。陸象山、王陽明說程、朱異於孔、孟。顏習齋、戴東原更謂雙方大異。習齋並謂：「必破一分程、朱，始入一分孔、孟。」細究之，孔、孟、程、朱確有不同，但同處更多於陸、王、顏、戴，此層不可不辨。

中國人常連說「道理」二字，亦可說：此乃全部中國思想史上所討論之主題。亦可說：二字涵義不同。孔、孟所講主要在「道」，程、朱所講主要在「理」。今天中國，則已把雙方主要混合一起了。

莊、老所講，主要亦都在「道」。整個先秦乃至兩漢，亦都講「道」。莊子較多講到「理」，荀子、韓非亦偶爾提到「理」，漢代人或把「理」即註作「道」。但自魏晉南北朝下迄隋唐而至

宋，便轉而多講「理」。今姑先把此兩字作一簡要分析。

莊子說：「道行之而成。」韓愈說：「由是而之焉之謂道。」此乃「道」字一最簡明的解釋。道是人走出來的。所走路不同，便是道不同。因此有所謂天道、人道，又有所謂王道、霸道，大道、小道，堯、舜之道與桀、紂之道，君子之道與小人之道等。所以有「道不同，不相爲謀」、「即以其人之道還治其人之身」，及「道並行而不相悖」諸語。

首先特別提出「理」字者，爲三國時王弼。彼云：「物無妄然，必由其理。」是說一切事物，都有其所以然，即理。又云：「統之有宗，會之有元。」此是說，許多理，並不是零碎散亂的，可以找出其系統端緒來，而使之會歸於一的。由此說之，天地創始也是一理，王弼早把「理」字地位暗暗替代了古人相傳「天」字的地位。這在思想史上，不可不說是一大進展。

郭象註莊子，更多講「理」字。雖莊子原書原有此字，但讀者細玩郭註，與莊子原文相較，便知二者間顯有不同。佛家如竺道生，講頓悟，亦根據此理字。他說：「理不可分。」要明白此理，便該全悟，非逐漸地分層悟，這便是頓悟了。

依據上述，理是一「所以然」，道是一「已然」，或說「成然」，乃是待其形成而始見其然的。孔、孟講「道」，則在「已然」中舉出其「常然」來，或許亦即是「當然」了。

「理」則是一種先在的。王弼所謂「物無妄然，必由其理」，理便是先物而在了。因此，人只能發現理，不能創造理。理固必經事物而表現，但像是先事物而存在。朱子特別強調此講法。所以他主張天地只是一氣，而依理論之，則理又宜在氣之先。如說有上帝來創造此世界，也只能依此理來創造。而且此上帝，亦必依此理而有。所以朱子說：「天卽理也。」他實是沿襲著王弼，把理來替代了天。

若說「道」，則非先在，乃是完成。人所行是「人道」，天所行是「天道」，莊子書中也多如此說。老子則說「道生天生地」，此成「道」字異解，所以王弼要把「理」字來替代。如說二加二等於四，此亦是理。但須二加二始見出。二上加二是道。道中見理，理已先在，非由道所完成。故曰明道、行道、善道、弘道，道皆須人事來完成。若說「天道」，便在言外先承認了一天，天在主動，由天來完成道，所以稱天道。但性與天道爲孔子所不言，門弟子莫得聞。孟子曰：「莫之爲而爲者謂之天。」可見孔、孟皆不重言天。孔、孟言天，必落實到人事上，故孔子重言「命」。「與命與仁」，仁屬人而命屬天。又曰：「不知命，無以爲君子。」但孔子自言「五十而知天命」，則天命不易知。於是孟子遂易之言「性」，性卽天之所命於人者。性與命皆已先在，則孔、孟之言性命，實已下開宋儒言理之先聲。

易傳言：「形而下者謂之器，形而上者謂之道。」此兩語亦有先後次序。先有形而下之器，始見形而上之道。凡天地間一切形器，皆有變化，此變化即是道。形器可捉摸，故說形而下。變化不可捉摸，故說形而上。亦可說：「理」乃規定形器者，「道」則完成形器者。故理是一而道則多。理屬靜定，存在而不變；道屬變動，不居故常。故理屬可知，而道則不可知，待人之行為一步步形成。道不可知，故天亦不可知，故易傳以道為形而上。宋儒言「天理」，理可知，則天亦可知，形而上亦可知，形上、形下無大分別，此即周濂溪之「無極而太極」也。

道，有天道，有人道，而無物道。因道必有一主動，物之在天地間，皆順理而動，無主動可言。理屬靜定，不經造作，故程、朱言理，有天理，有物理，但不言人理。因人在天地間，既是一存在，而更貴有造作。知理斯能造作，亦能主宰。故言「道」，可把天道統攝了物道，莊、老道家站在此一邊。言「理」則要把天理統攝人理，程、朱思想則站在這一邊。故明道言，「天理」二字，是他體貼出來也。其實孔、孟言性命，自宋儒言之，亦即天理。惟孔、孟從性命向下言到道，便把物的一部分忽略了。宋儒從性命向上言到理，則物的位置便顯。橫渠西銘言：「民吾同胞，物吾與也。」大抵孔、孟注重前一語，不注重後一語。易繫傳言形而下，亦舉器不舉物。此亦是先秦儒與宋儒不同處。惟中庸多言物，故宋儒言孔、孟，必兼闡及於中庸。

孔子曰：「五十而知天命」，朱注：「卽天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」命爲天道，可謂是孔子意；但謂其「賦於物」，似與孔子意不同。孟子言性，亦僅言人性，中庸始兼及物性。孔、孟及中庸，所言亦遞有變，則何害於程、朱之續有變。抑且孔、孟言命，或是命其爲此，或是不許其爲彼，似乎「命」是一種外在的力量；今朱子言事物所以當然之故，則命賦於物，卽在物內，命在物之自身而不在外，卽亦無命可言。故宋儒頗不重言「命」字。張橫渠言：「爲天地立心，爲生民立命。爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」孔子言「知命」，而橫渠乃言「立命」。此卽濂溪所謂「主靜立人極」也。易乾象傳：「天行健，君子以自強不息。」但在天道運行中知得一不變之理，便可由人立極；立人道之極，亦卽橫渠所謂「立命」也。然則「爲往聖繼絕學」，仍有一「繼」字工夫，不必依樣畫葫蘆也。

孔子曰：「獲罪於天，無所禱也。」朱注：「天，理也。」在孔子心裏，不能謂更沒有一天。但在朱子心裏，竟可謂無有此天之存在。朱子又說：「帝是理作主。」古人謂天上作主者是帝，朱子似亦不認其存在。故又曰：「理者天之體，命者理之用。」是則不僅無帝在作主，亦復無天之存在。只有一理，遂謂之天耳。故又曰：「合天地萬物而言，只是一個理。」理無造作，而有規定，故曰「命者理之用」。如兔無角，非兔之自欲如此，亦非有天帝命之如此，乃理則然

也。

孔、孟不言陰陽，程、朱言陰陽，後人遂謂程、朱接受了陰陽家言。此亦不然。程、朱只言此一氣之化曰陰陽，更不於陰陽之上有上帝與五天帝，此即程、朱與陰陽家言之絕大相異處。故朱子只教人格物窮理，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。讀書亦格物之一端也。因於孔、孟、學、庸已知之理而益加窮格，此則程、朱之所用力也。

小戴禮有曰：「窮人欲而天理滅。」「天理」二字始見於此。鄭康成注：「理猶性也。」程、朱則云「性卽理」。此一倒轉，而涵義大不同。鄭氏因多見「性」字，少見「理」字，故說理猶性。「理」字涵義暢於後代。王弼說：「物無妄然，必由其理。」性只是物之一特徵。人之性與犬牛之性不同，犬之性又與牛之性不同。物性不同，而皆有所由，卽理也。故性則別而理則通。程、朱窮理之教，可謂於孟子、中庸教人「盡性」之上續有引伸。程、朱在宇宙論上較孔、孟爲開發，其於人生論上亦不能不於孔、孟有變動。陸、王對於程、朱所創宇宙論一面，疏忽放棄；其對人生論一面，亦說成輕易簡薄。而顏、戴又從人生論一面來反程、朱，反而說成反孔、孟，而儒家傳統精義，亦全歸漫失了。

程、朱將「天理」、「人欲」嚴格對立，實亦承孔、孟來。孔子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」程、朱改志道說窮理，此於孔子爲引伸。恥惡衣惡食，則卽「人欲」也。孟子曰：「養心莫善於寡欲。」又曰：「生，我所欲也。義，亦我所欲也。二者不可得兼，捨生而取義者也。」可見義與欲不同。戴東原孟子字義疏證把此一番話忽略了，遂成大錯差。天旣欲人之生，又欲人之義，而有時又使二者不可得兼，故孔、孟則教人知命，而程、朱又教人窮理。窮於理而不欲生，蓋理是大通的，而生則是小別的。孟子曰：「盡心知性，盡性知天」，此乃窮理之極致。亦人道，亦天道，乃由小別而躋於大通。知人知天，卽是知命，而是一種更深的知命，這裏便寓有一種極深厚的宗教信仰與宗教情緒。豈東原專一斟酌於人欲而求其恰好之所能知乎？

朱子曰：

> 欲生惡死者，雖衆人利害之常情，但欲惡有甚於生死者，乃秉彝義理之良心，是以欲生而不為苟得，惡死而有所不避也。

此乃朱子在人生論方面之盡心工夫，於孟子「舍生取義」之說，可謂妙得其意矣。朱子又曰：

心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理則有所蔽，無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也，旣知其理，則其所從出亦不外是矣。

此條釋孟子「知性則知天」義，乃牽涉到宇宙論方面，乃不得不與孟子有稍異。朱子曰：「天又理之所從出」，此爲孟子所未言。孔、孟本不爲一宗教家，本不言必有一天爲衆理之所出。若使孔、孟復生，未必堅反朱子之說。今朱子言理在衆有之先，而東原言理乃在羣欲之後，然則此羣欲何由生？豈天之生人，與以欲而不與以理，如東原之所想像乎！故東原之說，不僅反朱子，並反王弼，亦反孔、孟。反程、朱而不上溯之於孔、孟，則必有此失矣。

朱子釋「心」字，又曰：「具衆理而應萬事。惟人有心，而禽獸草木無之。故禽獸草木亦有理，而不能具衆理。」此程、朱之「盡心」說，實於孔、孟原義更進一層。求孔、孟、程、朱之異者，從此等處闖入，則知其進而益前，而非誠有所異也。

陸、王只主張此心，而謂「心卽理」，則似乎謂心中本無欲；又若謂心中所欲皆是理，卽本此心以應事，而省卻了一番知心、養心工夫。象山言「先立乎其大者」，陽明言「致良知」，一

切工夫皆在此後，不見有在此前者，此其所為終異於孔、孟之教也。

今再言「敬」字。程、朱特言敬，若為有異於孔、孟。孔、孟認有一天，其對天，不期然而然的有一番敬畏心，此即我所謂一番極深厚的宗教情緒也。人之為學制行，不能僅仗知識，僅為應付，而須兼具此一番宗教情緒與宗教精神，孔、孟之為不可及者在此。今程、朱言「天即理」，理則我所知。又曰「心具眾理」，則理可皆在我。如此則將沖淡人心對外一番深沉的敬畏心，循至於為小人之無忌憚。惟其程、朱於孔、孟之教有極深的體會，於是乃特提一「敬」字。人之一切為學制行，徹前徹後，此心必具此體段，是曰敬。敬即人心自然之理。縱使心中無一事，亦不能無此敬。敬不僅即是一種人生態度，實即是整個的人生體段，人生本質也。後人疑程、朱言敬，只是一種道德修養規律，實則仍是一種極深沉的宗教信仰、宗教情緒也。故程、朱思想在當時，終能排拒釋、老，而使孔、孟舊統重增光明，使後人之尊仰孔、孟，乃益增於兩漢、隋、唐之世。此非程、朱之教敬不為功。而豈僅氣耶理耶，心耶性耶，一番言辨空論之所能躋此乎？

陸、王言「心即理」，言「良知即天理」，把一切外在之理全挽到內心來。推其極而至乎即心即天，即心即聖，聖人亦不稀罕。王學末流，至於「滿街都是聖人」，端茶童子也即是聖人。惟曰「心之精神是為聖」，卻不言心之精神只是敬。捨卻一「敬」字，則成一切空，一切淪入虛

無。陳白沙嘗言：「吾道有宗主，千秋朱紫陽。說敬不離口，示我入德方。」瞭此二十字，乃可與言程、朱。

依上所述，程、朱所言，有與孔、孟異，而無不從孔、孟來。後之學者，研程、朱，必上溯孔、孟，乃不失程、朱之所宗。若遺棄孔、孟，一尊程、朱，則如水無源，如木無根，亦只見其枯竭之不待終日矣。而如清代乾嘉諸儒，尊經學，蔑理學，如木之伐其枝葉，水之窒其流潦，而曰我將以存養其根源，則根源之得養得存者亦幾希矣。此亦古今儒學大消息所在也。

（民國四十三年六月六日香港新亞書院文化講座演講。刊載於人生雜誌六月八卷三期，題名爲孔孟與程朱。又收入新亞文化講座錄。此篇爲講稿之全文改寫。）

# 辨性

## 一

我常稱儒家思想爲德性的一元論，或可云性能一元論，無論其宇宙論、人生論皆然。所謂德性一元者，因其一切思想，莫不以德性觀念爲中心，由此出發，亦於此歸宿。因此要明白儒家精義，非明白儒家論「性」的觀點不可。儒家論性，大體就實平正，亦並無甚深微妙晦昧難明之處。惟儒家思想，綿歷二三千年，其對於「性」的觀點，自身內部便有許多不同。若不分析清楚，糾纏牽混，則好像儒家論性，自有許多模糊恍惚難明處。玆篇試分儒家論性爲四派，其實卽分屬四個時期。一孔、孟，二易、庸，三程、朱，四陸、王，以下按次略說。

孔子很少論性，子貢說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」今論語二十篇，只有「性相近，習相遠」一語，算是說到性字。但論語雖少言性，卻屢言心。論語裏最重要的一個觀念，自然要推「仁」字。孟子說：「仁，人心也。」又說：「仁者愛人。」竊謂千古解說仁字，只此兩語最明白，最乾淨，人人易曉，卻更無賸義。以後朱子說：「仁者，心之德，愛之理。」便承孟子而來。清儒如阮元之徒，想把「仁」字與「心」字分開，硬說成仁無關於內心，只見其心勞日拙。因此我們可以說：論語論仁，便是論心；而論語言心，實亦即是其言性處。

論語言及人心，最重要是一個仁字，其次如孝弟，此亦言人心也。有子曰：

孝弟也者，其為仁之本與。本立而道生。

此說人類孝弟之心，便是仁心之根本。人類之仁心何由生，即生於其孝弟之心。仁只是愛人，孝弟則是愛父母。天下那有不知愛父母而知愛他人之理。心並非有兩個，仁心與孝弟心，還是一心。說孝弟為仁之本者，譬如一樹之有根幹；仁譬如是樹幹，即樹之本身，孝弟譬如樹根，乃樹之本身發育之最先一步。然不能說樹根不是樹身之一部分。論語於孝弟外，又說到忠恕。孔子告曾子曰：「吾道一以貫之。」曾子曰：「唯，夫子之道，忠恕而已矣。」曾子所言雖未經孔子當

面印可，然曾子從孔子日久，平常必有所聞，乃始敢爲此肯定之說。中庸亦云：「忠恕違道不遠。」孔子告子貢，謂：「有一言而可以終身行之者惟恕乎。」可證曾子言「夫子之道忠恕而已」，縱未必盡當孔子之意，亦必距孔子之意不甚遠。孔子之道，蓋一貫之以吾心；謂之仁可也，謂之孝弟可也，謂之忠恕亦無不可也。仁與孝弟忠恕，同是此心。若以樹譬之，孝弟如樹之根，仁如樹之幹，忠恕則樹之枝條扶疏也。盡己之謂忠，推己及人之謂恕，忠恕只是一心，卽人之仁心也。亦卽孝弟之心也。對父母兄弟稱孝弟，對一切人稱忠恕，合而言之皆可以稱仁。故又曰：「強恕而行，求仁莫近焉。」孔子既極言仁道，而曾子以忠恕說夫子之一貫，可見其必有當矣。

論語言孝弟、忠恕，孟子又益之以愛敬。曰：

君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。

愛敬卽是孝弟、忠恕也。孝弟只是愛敬其父母，忠恕只是愛敬其倫類而已。故論孝弟、忠恕之實際，捨愛敬無他物。而愛敬又只是一心。未有愛不兼寓敬，亦未有敬不兼寓愛者。俗稱嚴父慈母，然豈有敬其父而不寓有愛，愛其母而不寓有敬者。論語常以仁、禮兼言。仁之發乎外必有禮，禮之本乎內必有仁。若單言之，則人道必由中達外，故言仁卽可以兼禮，言愛卽可以兼敬

也。

上述孝弟、忠恕、愛敬，皆就人心言，又皆指人心之正面言，卽其對別人之好意也。若兼正反面言，則曰好惡。論語稱：

惟仁者能好人，能惡人。

大學言：

如好好色，如惡惡臭之謂誠意。

中庸言：

喜怒哀樂愛惡欲。

此皆兼言好、惡兩面。好卽愛，愛之反面爲惡，然惡亦發於仁，其本心亦卽是仁。譬之一物，必具正反兩面，卻不能謂正面是此物，反面卽不是此物。說到此處，則仁者人心，而已涉及情與性的地界。宋儒說「心統性情」，論語雖只言心，其實卽已包括性，不能說心、性乃不相關之兩

物。故孔子雖少言性，而後代儒家言性，其大本源，則全出於論語也。

到孟子始屢言性，並堅持「性善」之主張。然孟子論性，其實仍只指點人心之發露呈現處而陳說之而已。故孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。

此處孟子仍就人心之孝弟愛敬立說，惟稱之爲「良知良能」，此猶說是人之「性」矣。可見孟子所謂性，即是此孝弟愛敬之心而已。孟子又說：

惻隱之心人皆有之。羞惡之心人皆有之。恭敬之心人皆有之。是非之心人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。

論語常言仁與禮，又或兼言仁與智；孟子又常兼言仁與義，又以仁、義、禮、智四者兼舉。仁、義、禮、智出於心，即出於性也。此處有一當注意之點，孟子既說「無不知」，又說「皆有之」，

此層最爲吃緊。蓋孟子所謂性，卽指人心之無不然與皆有而言。換言之，卽指人心之同然處而言也。故曰：

> 凡同類者皆相似也。口之於味有同嗜焉，耳之於聲有同聽焉，目之於色有同美焉，至於心獨無所同然乎。心之所同然，理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。

可見孟子卽指人心之同然處，卽人心之無不然與皆有處而謂之「性」。孔子常說人心之仁，人心之孝弟忠恕，孟子則說此等皆只是人心之愛敬，而此等愛敬人之心，與求人愛敬之心，又是人人皆有，人人同然。人心無不知愛敬，能愛敬，且樂得愛敬者，孟子卽指此等人人莫不同然皆有之心而稱之曰「性」。夫既同然而皆有，此卽孔子所謂「性相近」也。惟孟子不僅說其相近，又實說之曰「善」。仁與孝弟、忠恕、愛敬豈不善？既爲人心之所同然而皆有，其彼我之間又甚相近，此正一切人道之生根發芽處。故孟子之說，實卽孔子之說，無甚違異也。

所謂仁、義、禮、智，所謂孝弟、忠恕、愛敬，皆屬人事，亦皆出于人心，故孟子之所謂性，亦專指人性言。其謂性善者，亦特言人之性善而已。故孟子道性善，言必稱堯、舜。堯、舜亦人也，所謂「聖人與我同類者」。告子曰：「生之謂性。」孟子非之，曰：「生之謂性也，猶白之

謂白與?」此處之辨，極關重要。犬牛與人同有此生命，卻不能說犬牛與人同有此心靈。犬牛不知仁、義、禮、智，不知孝弟、忠恕、愛敬。犬牛之心與人類不同，卽不能說犬牛之性與人類相似。故只能說人之性善，不能說犬牛之性皆善。故孟子只謂善是性，卻不說生命是性。因說善是性，始見人性之獨特處；若說生命是性，卽猶云能知覺運動者是性，則人性與犬牛之性便無甚相異。因人與犬牛同有生命，同能知覺運動，則告子「生之謂性」一語，至多只說到生物之性，卻未說到生物中之人性。孟子言性善，本就人性言，故不能贊同告子「生之謂性」之說。其實告子言性，其主要意義亦在說人性，而卻只說得「生之謂性」，則只說到人與生物之共同處，未說到人對生物之獨特處。如說孔子乃魯國人，此語本不錯，然只說了孔子與其他魯國人之共同處，未說到孔子對其他魯國人之獨特處。孟子則定要說孔子是聖人，便不該把孔子與其他魯國人並列，而應與伊尹、伯夷、柳下惠或堯、舜、文王、周公並列。故孟子道性善，卽以人與堯、舜並列。若說「生之謂性」，則以人與犬牛並列。此處之辨，不可不細剖。

根據上所剖析，可以明白下引孟子一番話的意義。孟子曰：

> 口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，

君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

孟子此處提出性、命之辨，實也可說是天、人之辨，或人、禽之辨。孟子之所謂「命」，我們不妨稱之曰天命，大體上是由於外的成分多。孟子所謂「性」，我們不妨稱之曰人性，大體上是具於內的成分多。生命之得來，並不由此生命自己作主，自以從外面得來爲主，孟子則稱之曰「命」。德性之完成，則應賴自力，孟子則稱之曰「性」。禽獸的生活，生命成份多於德性，外造重於自成。人類的生活，則應是德性進於生命，自成勝於外造。故論語說「殺身成仁」，孟子亦說「舍生取義」，可見人類可有亦應有爲完成其德性而舍棄其生命之自覺，卻不該專因保全生命而破壞了德性。固然德性的根柢亦從生命來，亦可說一般生命中，自有各具的德性，因而禽獸生命中，亦時有其本所具有的德性之流露；然此類只可說是人類德性之雛形或幼苗。而且禽獸只能有生命之自覺，不能有德性之自覺。卽說禽獸也可自知自己有生命，卻不能自知自己有德性。若人類之德性，則從生命繼續演進而完成，而人類自身對於此種德性，亦能有一種極深微極清楚而且極親切的內覺與自感。因此人類生命究竟與禽獸不同。禽獸生命偏於外造，卽天命的，亦可說

自然的。而人類生命中因有此種德性之創出與完成，而此種德性又是內感與自覺的分數多了，因而我們可以說，人類生命比較偏於自成，或說是人性的，或說是人文的；此種生命，確然與禽獸生命有不同。孟子將此人、禽所同者稱之曰「命」，卽同屬自然的；而將此人、禽所異，卽人類生命中之所獨有者，而始稱之曰「性」，此當爲人文的；雖亦同樣可說其是一種自然，而究是一種人生所獨有之自然。此則孟子與告子論性之絕大不同點。

以上說法，一面可以說明孟子性、命之辨的意義，同時也可以說明孟子心、物之辨的意義。孟子書裏心、物之辨到處可見，他說：

> 體有貴賤，有大小，養其小者為小人，養其大者為大人。

又曰：

> 耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，此天之所以與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此為大人而已矣。

心官與耳目之官，同屬自然，同屬生命之一體，而其間有小大貴賤之別。耳目之官爲人、禽所

同，心官爲人類所獨。故曰「天之所以與我」。生命亦天之所與，然天並非以生命專與之人類，故就人類言，獨曰此心乃天之所以與我者。人若專顧養了耳目之官，則僅知有生命，與禽獸何異！若更知顧養心官，則於生命之上並知有德性，始得卓乎成其爲人類。故孟子說：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」因人類之心性，乃天所獨賦於人類，而未以畀之禽獸之凡有生命之屬者，故非盡心知性，亦無以知天之所以與人以獨厚也。

## 二

現在再把孟子論性大旨，扼要一說，則有兩點最須注意。第一，孔、孟論性，專就人性言，並不兼及物性。第二，孔、孟論性，乃卽就人心之流露呈現處指點陳說。所以於此兩點特須注意者，因此後下及秦漢時代之新儒家，其論性便不如此。此可以易大傳與小戴禮記中之中庸篇爲代表而申述之。中庸云：「天命之謂性，率性之謂道。」開宗明義，便與孟子意味有別。孟子將性、命分別疏說，中庸卻把性、命混爲一談。孟子所說之性重在心，中庸所說之性卻重在天。心偏內，演出爲人文。天偏外，本之於自然。若照中庸說法，以天命爲性，則人禽同具天命，便與

告子「生之謂性」之說轉相近。所以中庸又說：

能盡己之性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可與天地參。

此處將己性、人性、物性一串說下，好像人己之間與人物之間同樣沒有多大分別。若在孟子，則說凡同類者皆相似，堯、舜與我同類，人己之間誠可謂無大差異，而人物之間則差異甚大。犬牛之性決不能與人之性相提並論。盡己之性，盡人之性，未必即可以盡犬牛之性。而且中庸裏的「物」字，又像並不專指有生物言，應尙涵有無生物。中庸似亦認他們有「性」。然豈得謂只盡得己性人性，便可盡得犬牛之性，乃至一切無生物之性？此在孟子決不如此說，這裏便是孟子與中庸言性之大分別處。

今再說「率性之謂道」。當知中庸此一「道」字，並不指的仁、義、禮、智或孝弟、忠恕、愛敬而言，實乃指天地之化育言。換言之，此中庸之所謂道，亦屬自然的，而不盡屬人文的。故曰：「道也者，不可須臾離也。」人豈能須臾離此大自然，又豈能須臾離此天地之化育乎？又曰：

中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

可見中庸言道，必極乎天地位、萬物育，並不如孟子只說仁、義、禮、智、孝弟、愛敬。須知仁、義、禮、智、孝弟、愛敬，只是「人道」而已，中庸則多指「天道」。天道中自可包有人道，卻不能謂人道即盡得了天道。故中庸曰：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」孔孟皆以孝弟爲人道之本，而中庸則必以夫婦之道爲人道之本，此亦有故。由孝弟推之仁、義、禮、智，盡屬人事。由夫婦推之，乃始與天地化育呼吸一氣。中庸言道之極，既必察乎天地，故其造端開始，亦必以夫婦之生生化育爲主。中庸又說：「天地之道可一言而盡，其爲物不貳，則其生物不測。」又曰：「大哉，聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」又曰：「道並行而不相悖，萬物並育而不相害。」可見中庸「道」字，必說到萬物之發生化育，則宜乎謂君子之道必造端乎夫婦矣。孝弟本於人文，夫婦則較多出於自然。故中庸雖亦常說孝，而亦復與孟子不同。孟子言孝，只就孩提之童愛親敬長之良知良能言之；中庸則必以舜、文王、武王、周公之尊爲天子，富有四海之內者爲大孝。孟子主從內面說，中庸轉向外面說。故處處說來皆可不同。可見中庸與孟子兩書，意味確乎有別。孟子只言人事，中庸所重則偏在天道。因此孟子論「性」乃專指

人性言，中庸論「性」則必兼包物性。孟子論「性」，即就人心之發露呈現處指點陳說；中庸論「性」，則必從「維天之命於穆不已」處推說根源。孟子即心見性，中庸則必本乎天以見性，其實則爲卽物而見性。此孟子、中庸二者之別也。

易繫與中庸代表同一時代的思想，其態度意趣多相似。故曰：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。

一陰一陽，則天地萬物有生無生統統包括。如此言性，不僅不專限於人性，亦並不專限於生之性。凡屬天地萬物莫不有性。一物卽有一性。不僅犬牛有性，一切無生物亦有性。如火性炎上，水性潤下是也。故曰：「乾道變化，各正性命。」凡屬一陰一陽全是道，凡屬萬物化成全是性。此與中庸「天命之謂性，率性之謂道」極相似。因此易繫對「善」字的看法，亦絕與孟子不同。孟子說：「可欲之謂善。」顯指人心人事言。易繫說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也。」善正在此一陰一陽之繼續不斷處。故「善」卽是「道」，卽是天地萬物之發生化育。「性」則是天地萬物在發生化育中到達了一個完成的階段。完成並非終止停息之意。天地萬物永遠在發生化育，卽永遠不斷有其完成的階段。天地萬物一面完成，一面還是繼續的發生化育。大而言之，成陰成

陽，即已在一種完成階段中，因此陽有健性，陰有順性。但一陰一陽還是繼承不斷，此即所謂善。所謂至健至順，亦即指此一陰一陽之繼承不斷言。因此性即是善，善即是道，「道」與「善」與「性」實非三物，而是一體。但此處所謂性，顯不限於人性，道亦顯不限於人道，因此其所謂善，亦決不限於人事中之善惡。固然易繫亦說「成性存存，道義之門」，人事上之道義，還是從性分中流出；但易繫性字範圍，卻不限於人事間之道義而止。大體上易繫之所謂性與道，乃與中庸同其性質。若用近代語說之，孔、孟言性屬於心理的，而易、庸言性則推極於生理的與物理的。孔、孟言性，只在人生範圍中，而易、庸言性，則轉屬於宇宙範圍。

## 三

易、庸與論、孟間的分別，形成了古代儒家思想之兩大系統。漢儒見解，多承襲易、庸。魏晉以下，道、釋兩教得勢，儒家思想與彼兩方思想較接近而可以相會通，又可以比量得失者，自推易與中庸。因此魏、晉、隋、唐時代的儒家思想，依然偏在易、庸方面。直到宋儒，始再回頭看重論、孟。但對易、庸一系的理論，無形中感染甚深，因此常不免將論孟、易庸兩系思想攪在

一起，而自不免在此中間發生矛盾衝突。這一現象，最顯著者便表現在程、朱的學說裏。此下先言二程，再及朱子。

二程極尊孟子，然論性頗近易、庸。第一，二程明白贊成告子「生之謂性」之說，故曰：

告子言生之謂性，通人物而言之也。孟子道性善，極本原而語之也。生之謂性，其言是也。然人有人之性，物有物之性，牛有牛之性，馬有馬之性，而告子一之，則不可也。（二程粹言二）

此處謂人有人之性，馬有馬之性，告子一之不可，其意似偏向孟子，而實則不然。伊川他日又云：

生之謂性，止訓所稟受也。天命之謂性，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也，則無不善也。曰天者自然之理也。

又曰：

犬牛人其性本同，但限以形，故不可更。如隙中日光，方圓不移，其光一也。惟所稟各異，故生之謂性，告子以為一，孟子以為非也。（遺書二十四伊川語）

伊川又說：

人之性猶器受光於日。（遺書三，又粹言二）

觀此諸條，可見二程雖亦謂犬牛之性與人性不同，然論其本原卻屬同一。譬如日光，方器受之爲方，圓器受之爲圓，器上日光有方圓，日光本體並無方圓。在稟受上人、禽有別，而在天之與之者言，則本原無二，同是一性。此種性論，較近中庸，而與孟子迴異。孟子只就「人心」見性，中庸始從「天命」見性。今二程謂「天命之謂性，此言性之理，則無不善」，則性如另是一物，其物至善，落在人身上，則如日光照圓器而爲圓；落在犬牛身上，則如日光照方器而爲方。如此說來，卻成爲是性本至善，限於器物之稟受而有不善。若論本原處，則豈非人性、物性同一天命，同無不善乎？此等見解，顯見與告子、中庸見解相近，與孟子見解相遠矣。然二程所說，又自與中庸有分別處。中庸謂天地化育萬物，故物性盡屬天命。如此則把人與物的大分別，似乎漫

滅了。此是中庸之近於道家莊、老處。而二程尊向孟子，注意於人與物之不同，於是還有器受日光之譬喻，如是則成爲天所命者只如日光，而那方圓之器又自何來？故張橫渠「天地之性」與「氣質之性」之分疏，雖爲程、朱贊許，到底與孔、孟大異，抑且非易、庸、莊、老之意，無怪要受後儒之駁難。

二程既主「生之謂性」之說，又主「不論有生無生，物各有性」之說，此又是易傳與中庸見解。故曰：

> 天下更無性外之物。（遺書十八伊川語）

如此，則人與萬物同在「性」之範圍內，爲同屬一天命之性。但二程畢竟又要分辨其不同處。此爲二程接受孟子之影響。二程所認爲人性、物性之所以不同，則只在形氣之間。故曰：

> 形易則性易，性非易也，氣使之然也。（遺書二十五伊川語）

伊川又說：

動物有知，植物無知，其性自異，但賦形於天地，其理則一。（遺書二十四伊川語）

此處又說「性異而理則一」。理卽天命之理，譬之如日光。性卽稟受之性，譬之如日光照器而爲方圓。然若論日光，則非有二。故二程又常言「性卽理」，如此則性在本原處，在天之授與處，卽爲理而無不善。其落在稟受之後，則性各異而不能無不善矣。

故照二程之意，若從本原處論，則人與萬物皆屬至善。故云：

萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去，只是物不能推，人則能推之，幾時添得一分。不能推之，幾時減得一分。百理具在，平鋪放著。（遺書二上）

又說：

天地之間，非獨人為至靈，自家心便是草木鳥獸之心也，但人受天地之中以生爾。（遺書一）

故又說：

仁則一，不仁則二。（遺書三伊川語，又粹言一）

又曰：

仁，性也。（粹言一）

仁者以天地萬物為一體，莫非我也。（粹言一）

故若推論至本原處，則人與萬物同一體。換言之，卽同一性，同一理，同一命也。此等意見，孟子書中絕未之有。孟子以孩提之童之良知良能說性善，二程則謂：

萬物皆備於我，此通人物而言。禽獸與人絕相似，只是不能推。然禽獸之性卻自然，不待學，不待教，如營巢養子之類是也。人雖是靈，卻椓喪處極多。只有一件，嬰兒食乳，是自然，非學也。其他皆誘之也。欲得人家嬰兒善，且自小不要引他，留他眞性，待他自然，亦須完得些本性，須別也。（遺書二下）

又曰：

萬物皆有良能，如每常禽鳥中做得窠子極有巧妙處，是他良能，不待學也。人初生只有吃乳一事，不是學，其他皆是學，人只為智多害之也。（遺書十九伊川語）

此處謂人性善推，此義自屬取諸孟子。至謂人物相似，而物轉自然，人爲智害，此義實近莊周道家。由告子、中庸本與道家思想相通，今二程論性既近易、庸系統，自當與道家相近。故孟子言性善，就孩提之童之愛親敬長言，二程則從嬰兒食乳與禽之營巢言；此卽近代生物學上之所謂「本能」之說也。

惟天地間無不照物的日光，亦無不落稟受的性，故論性不能專從本原處說。所謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」。（遺書六，又粹言二）既論到氣，卽不能無不善。故曰：

氣有善不善，性則無不善也。（遺書二十一下）

又曰：

生之謂性，性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相

對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時便已不是性也。凡人說性，只說「繼之者善」也，孟子云人性善是也。夫所謂「繼之者善」也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海終無所汙，此何煩人力之為也。有流而未遠，固已漸濁。有出而甚遠方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此則人不可以不加澄治之功。用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清。及其清則卻只是元初水也，亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅。水之清則性善之謂也，故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。此理，天命也，順而循之則道也，循此而修之各得其分，則教也。（遺書二）

此等說話，極見其周旋為難處。既要如孟子般主張性善，又說氣稟理有善惡，故不得不說成「惡亦不可不謂之性」，又說成「才說性時便已不是性」，因此性已落稟受，已有惡的夾雜，故已不是本原至善之性。於是又說孟子說性，只說了一個「繼之者善」，亦未說到本原的性上。如是則二程所謂「本原之性」，乃是一懸虛的，不着實際的。落到實際，則陷入了「氣」的拘限中。如

此則就本原言，人、禽皆屬善；就氣質言，人亦不能無惡。其所以與孟子相異，則因兼采了易傳與中庸。惟因二程要遷就孟子，因此把惡的部分諉罪於氣質，如此則不僅異於孟子，亦又異於易傳與中庸矣。

二程又說氣禀是「才」不是「性」，此亦一種遷就之說。其言曰：

性無不善，其所以不善者才也。受於天之謂性，禀於氣之謂才。才之善不善，由氣之有偏正也。木之曲直，其性也。或可以為車，或可以為輪，其才也。然而才之不善，亦可以變之，在養其氣以復其善耳。（外書七）

又曰：

受於天之謂性，禀於氣之謂才。才有善否，由氣禀有偏正也。性則無不善。能養其氣以復其正，則才亦無不善矣。（粹言二）

此等強分性、才之辨，即程門弟子，亦已疑其與孟子不合，當時曾有極詳密的詰問，但程子並不能確切的答覆，只鶻突枝梧過去。（詳遺書十九楊遵道錄伊川先生語，此不備引。又遺書十八，伊川亦自言「才猶言

材料，若毀鑿壞了，亦豈關才事」，是伊川亦並不能堅持前說也。）其實易傳言「一陰一陽之謂道」，則一陰一陽卽本是善，中庸言「天地之化育」，則天地化育亦應是善。今二程分別天與氣而二之，而二程意中之天，又不能返之於上古素樸的天帝之天，則天者乃是理，而理、氣劃分兩截，爲以後朱子思想之所本。

二程既分理與氣而爲二，於是既謫「才」，又貶「情」。他說：

> 在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。

又曰：

> 喜怒非出於外，感於外而發於中也。湛然平靜如鏡者，水之性也。及遇沙石，或地勢不平，便有湍激。或風行其上，便為波濤洶湧，此豈水之性也哉。人性中只有四端，又豈有許多不善底事，然無水安得波浪，無性安得情也。（以上均遺書十八伊川語）

程門如此言性，性成了一個本原的、人生而靜以上不容說的、未發的、湛然如鏡的東西；而眞實的人生，只一著地，一落實，一發一動，便已不是「性」，便是「才」是「情」，便有許多不善。如此說來，一面固不是「孟子道性善」之性，一面亦已不是告子「生之謂性」、中庸「率性之謂道」之性矣。

但二程的意思，究竟偏近於易、庸，只要一時擺脫孟子，則說來還是告子、易、庸之意見。

程子有云：

生生之謂易，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者卽是善也。萬物皆有春意，便是繼之者善。成卻待他萬物自成其性須得。

又曰：

告子云「生之謂性」則可，於中卻須分別牛之性，馬之性。「天命之謂性，率性之謂道」者，天降是於下，萬物流形，各正性命者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也，此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性，牛則為牛之性，又不為馬底性，

此所謂率性也。人在天地之間與萬物同流，天幾時分別出是人是物？「修道之謂教」，此則專在人事。以失其本性，故修而求復之。若元不失，則何修之有？「成性存存，道義之門」，亦是萬物各有成性，存存亦是生生不已之意，天只是以生為道。（遺書二上）

如此諸條，乃程子專就告子、易、庸爲說。但易、庸本受道家思想之影響，乃把孔、孟傳統放寬一步說之；而程子心中，則依然存着孟子一派吃緊爲人的意思，因此在易、庸中放寬說之者，到程子口裏，又不免要著緊的說；如此則說成萬物自然，各成其性，而人生則轉易失卻自然，失卻本性；如此則豈不較之易、庸爲轉更近於莊周道家之意乎？當知在易、庸作者的胸中，並不如此想，而程子要把易、庸與孟子牽合，便不覺走上了又一條路。因此程子把宇宙、人生分作兩截，一截是形而上、人生而靜以上不容說的、未發以前的境界。另一截是形而下、人生而靜以下、既發以後的境界。此種兩截的宇宙觀，實非易、庸之本意。程子把性既分成「本原的」與「禀受的」兩截，則不免使人要時時回頭去看本原的前一截境界。因此程門修養工夫，也不免要落到常使人去靜坐「看未發以前氣象」。此種工夫，不僅孟子沒有，亦易、庸所未道。

惟其程門的宇宙觀，分成前後兩截，因此程子也不大情願常講中庸、易經裏的所謂「道」。

因易、庸中所謂道，只本是生生不已，已發未發，一滾而下，並不分成兩截，由此便與程子意趣不同。程門遂把中庸「率性之謂道」，易傳「一陰一陽之謂道」的「道」字擱下，另拈一「理」字來替代。程子說：

性卽理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂未發，何嘗不善。發而中節則無往而不善。（遺書二十二上伊川語）

又曰：

天命之謂性，此言性之理，若性之理則無不善，天者自然之理也。（遺書二十四伊川語）

伊川有時亦說：

道與性一也。（遺書二十五）

明道亦說：

道卽性也，若道外尋性，性外尋道，便不是。（遺書一）

但到底還是愛說「性卽理」，不大情願說「性卽道」，這裏便是程氏與易、庸之分途處。緣言「道」則一片自然滾將出來，言「理」則嚴靜獨立，超乎物外。道太鬆馳，理則嚴緊。道太活動，理有規範。程子說：

天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。（遺書十八伊川語）

一物須有一理，便是說無理外之物，亦卽是無性外之物也。因此易、庸裏的天道觀，到程子手裏便改成了天理觀。孟子本說「盡心知性，盡性知天」，程門則更愛說「窮理盡性，以至於命」。孟子盡心是使人求之內，程門窮理則使人求之外。

程子說：

窮理盡性至命，只是一事，纔窮理便盡性，才盡性便至命。（遺書十八伊川語）

又說：

窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事，若實窮得理，則性命亦可了。（遺書二上明道語）

又說：

窮理盡性以至於命，一物也。（遺書十一明道語）

又曰：

窮理盡性至命，一事也。因指柱，曰：此木可以為柱，理也；曲直者，性也；其所以曲直者，命也。理性命一而已。（外書十一）

可見「窮理盡性，以至於命」是程門常常稱引的話。而且認爲窮理、盡性、至命三語只是一事。

橫渠謂：

二程解窮理以至於命，只窮理便是至於命，亦是失於太快。此義儘有次序，須是窮理，便能盡得己之性，則推類又盡人之性，旣盡得人之性，須是並萬物之性一齊盡得，如此然後

至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了。（遺書蘇季明錄洛陽議論）

只因二程認爲「性卽理」，故謂「窮理」卽是「盡性」。照孟子原義講，自然是橫渠所駁者爲是。但橫渠亦主張「義理之性」與「氣質之性」的分別，論大體還與二程相差不遠，所以朱子謂：「氣質之說起於張、程，某以爲極有功於聖門，有補於後學也。」孟子論性，只是卽心見性，盡心知性，教人反而求之己，思則得之。一到程門，則一面要人求之人心以前的天命，一面又要人求之人心以外之物理，此卽所謂「敬、義夾持」，敬以涵養，集義然後爲有事。又曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」此種教法，成爲程門的一種特殊面目。格物窮理的理論，不僅與孟子異，抑且與易、庸異。

上述程門議論，自然要到伊川晚年始闡發到如此詳密。明道與伊川，自然也有許多小出入異同處。但就大體論，「窮理盡性，以至於命」的見解，明道、伊川本屬一致。明道又說：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體。」又言「西銘備言此理」。（識仁篇。）以天地萬物一體言「仁」，此意亦始於程、張。論、孟言仁並無此說。明道又云：

性無內外，天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情。（定性書）

只從此等扼要處看，明道意見實與伊川無甚差異。伊川後來，只是慢慢向裏面發揮得更透更盡而已。

# 四

朱子的理氣論，大體沿習二程，而尤更闡發到盡頭處。二程說話，尙多偏人生方面，朱子始正式推擴到宇宙論上來。朱子說：

> 未有天地之先，畢竟也只是理，有此理便有此天地。若無理，亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。

莊、老言道先天地，道卽氣。今朱子言理先天地，理與氣雖是一體，但必分說。理不卽是氣，但必附搭在氣上，故成爲理氣渾合之一元。他又說：

> 天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。有個天理了，卻有氣，氣積爲質而性具焉。（以上

語類卷一）

如此再從宇宙降落到人生，朱子的「理」字，便代替了上古「天」與「帝」的地位。朱子說：

帝是理為主。蒼蒼之謂天，運轉周流不已，便是那個。而今又說天有個人在那裏批判罪惡，固不可。說道全無主之者，又不可。這裏要人見得。（語類卷一）

因莊、老言道，不復須主宰，故轉成萬物自然。朱子也如二程般寧肯說理，不大情願說道。因說理，便見有一主宰。換言之，則是有了一「所以然」。有了所以然，便非盡「自然」。故程子說一陰一陽只是氣，所以一陰一陽者是道。此爲程、朱與易、庸最大分別。此種分別，則見程、朱運思之精密。故朱子說：

道是統名，理是細目。道字包得大，理是道裏面的許多理脈。道字宏大，理字精密（語類卷六）

程、朱與易、庸、老、莊的分別，亦正是一個宏大與精密的分別。

朱子論性既全承二程，朱子又曾明白指出二程論性與孟子之不同。他說：

性是理，然無那天氣地質，則此理沒安頓處。孟子之論盡是說性善，至有不善，說是陷溺。是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似論性不論氣，有些不備。卻得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。

又說：

孟子言性與伊川不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言。說性須兼氣質說方備。孟子未嘗說氣質之性，程子論性所以有功於名教者，以其發明氣質之性也。

又說：

孟子說得麄，說得疏略，孟子不曾推原源頭，不曾說上面一截，只是說「成之者性」也。（卷四）

只看上引諸條，便知朱子論性完全遵循二程，而與孟子不同。又明說他們所說較之孟子更精密。

卽朱子的理氣論，亦從程子論性的見解上推衍引伸而來。朱子所謂理，乃從程子天命之性、本原之性上引伸。朱子所謂氣，則從程氏禀受之性、氣質之性上引伸。惟程子雖說到天命本原，卻沒有在此本原上再推闡詳說。朱子則從程子「性卽理也」之說，更進一層論之，確說理卽是天命本原，未有天地之先，畢竟有理了。如此遂比程子更進一步，正式闖進了形而上學的境界。程門教法，一面教人看喜怒哀樂未發以前氣象，來體悟天命之本原；一面叫人格物窮理來貫通物理之萬殊。到朱子把理字看做天命本原，則程門兩條教法，大可併成一條。因此，朱子雖然主張居敬、窮理，兩面兼顧，其實朱子精神早已偏重在窮理一邊。只要能窮得理，則上一截的天命本原，與下一截的氣質分殊，均已包括無遺。在程子尚說孟子論性是說的天命本原之性，朱子只說孟子說性是「剔出來的」，卽是從氣質禀受之性中剔出來，而只說了天命本原之性，但亦並沒有眞說着了此天命之本原。因此又說孟子「不曾推原源頭，不曾說上面一截」。此乃朱子自指其「未有天地之先，畢竟也有理」的一番見解而言。

然理實無是物，朱子說：

理畢竟卻無形影，只是一個道理。（卷四）

又說：

理是條理，有文路子。文路子當從那裏去，自家也從那裏去；文路子不從那裏去，自家也不從那裏去。須尋文路子在何處，只挨着理了行。

又說：

理如一把線相似，有條理。如竹籃子相似。指其上行篾曰：「一條子恁地去。」又別指一條曰：「一條子恁地去。」

又如竹木之文理相似，直是一般理，橫是一般理，（卷六）

故理不是物，不是那竹籃子，只是那竹籃子上的文路。那文路那能脫離竹籃子，而自成爲文路。所以說朱子主張理、氣二元實不是。朱子所以看重格物窮理，其意只叫人在竹籃子上尋那文路。那些文路也究竟不能自己推動，自己向前，理只是一個應該，一個所以然，卻不是一個想怎麼與要怎麼。理只是規範，非動作。儻那天地只有一理，又如何運行？如何活動？所以理必與氣相配搭。朱子說：

天地初間，只是陰陽之氣，這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了便拶出許多渣滓。（卷一）

故天地萬物之推動向前實是氣。朱子說：

理是一個淨潔空濶的世界，無形跡，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。（卷一）

但此處，仍有一問題待解決。若氣的運行自然依着理，則如易傳所謂「一陰一陽之謂道」，中庸所謂「天命之謂性，率性之謂道」，只說一個「道」便已得。道的自身便已是自然，能動能前，豈不直捷？但程、朱見解不歡迎此種自然能動能前之道，如此則不煩人生更有所作爲了。因此必要換上一個「理」字。程、朱只在人事上說道。關於天地一邊，則寧說「天理」，不大說「天道」。因說天理，比較有路子，有規定性，有拘束性。若說天道，則嫌太活潑，太自由，沒把捉，不煩人自有作爲了。但雖如此，理依然是一條文路子，文路子最多是有規定，沒有活動。依然要那氣來自己磨，磨得急了，拶出許多渣滓。不用說這些渣滓便是惡，故程子要說「惡亦不可不謂之性」。故照程、朱意，只有理始是最本原的有善無惡，性則不免已落第二義。故只可說

「性卽理」，不容說「理卽性」。試再從此看朱子的性論。朱子說：

性卽理也，在心喚做性，在事喚做理。性只是此理。性是合當的，性則純是善底，性是天生成許多道理散在處爲性。

又說：

只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則旣有善亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善。（卷五）

又說：

枯槁之物亦有性，亦有理。（卷四）

朱子意思，性並無此物，只是指的「許多合當底道理」。合當底道理豈有不善，故說天地本原之性是純乎善的。但那許多合當底道理，只是平鋪的、淨潔空濶的，不能有所醞釀造作。因此朱子

說理則必要掛搭在氣上，說性也必要寄放在心上。與孟子之卽心見性卻微有不同。朱子之分辨心性，一如其分辨理氣。朱子說：

性猶太極也，心猶陰陽也。（卷五）

所謂太極便是理，陰陽則是氣。朱子的宇宙論，大部襲自周濂溪。濂溪說：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。」似乎太極本身便有動。但就朱子說來，太極與陰陽是一體而相對列，動靜的是陰陽，太極只是該載在動靜裏面的一個理，這個理，卻非自己能動。朱子又說：

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。

又說：

必以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。

又曰：

心之理是太極，心之動靜是陰陽。

又曰：

心者氣之精爽。

或問靈處是心抑是性？曰：

靈處只是心，不是性。性只是理。

又曰：

所知覺者是理，理不離知覺，知覺不離理。

又曰：

所覺者心之理也，能覺者氣之靈也。（卷五）

觀上引諸條，可見朱子心、性之辨，卽猶其理、氣之辨。心屬氣，能動，因此便有善惡，不如性之純善。或問心有善惡否？曰：

> 心是動的事物，自然有善惡。（卷五）

說心能動，是粗說，若細言之，則說「心統性情」。朱子曰：

> 伊川「性卽理也」，橫渠「心統性情」，二句顚撲不破。性是未動，情是已動，心包得已動未動，心如水，性猶水之靜。情則水之流，欲則水之波瀾。

又說：

> 性以理言，情乃發用處，心卽管攝性情者也。故程子曰：「有指體而言者，寂然不動是也」，此言性也。「有指用而言者，感而遂通是也」，此言情也。程子云：「心譬如穀種，其中具生之理是性，陽氣發生處是情。」推而論之，物物皆然。

又曰：

心之全體，湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間。其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉，故以其未發而全體者言之，則性也。以其已發而妙用者言之，則情也。然心統性情，只就渾淪一物，指其已發未發而為言爾，非是性是一個地頭，心是一個地頭，情又是一個地頭，如此懸隔也。（卷五）

統觀此諸條，則所謂「心是動的事物」者，其實只就其所統情的一面言。心既統攝性、情，則該貫動、靜，不能專以動言。所以說：「心如水，情是動處。」又曰：「性者心之理，情者心之動。」（卷五。）說到這裏，再回頭來看孟子。孟子道性善，似乎是在說水必流，流必向下，孟子正指出那個水流必向下的那種動進而不已的、明白的傾向而稱之曰「性善」。因此孟子所謂心、性、情，都是一種能動能前而有明白傾向的。現在朱子把心、情、性三件剖析到很細微處，他說只有「情」能動能有傾向，而他的傾向卻又是可善可惡，不甚靠得住。「性」則不像能動，「心」則包有此二者。這裏的問題，則在如何把這個不像能動的理（性）去管束那個能動而不甚靠得住的氣質（情）。程、朱不肯放膽讓這能動的氣質自動去，卻又不能把這個能動的氣質天然帖服在此不能動的理之下而聽其指揮，如此則似乎該再請一個第三者出來。因此朱子雖想把伊川「敬、義

夾持」的兩邊工夫打成一片，但他講到「窮理」時，勢必仍抛不掉要「居敬」。正因程、朱所講的性與理，是平鋪沒氣力的；而程、朱所講的氣質，又不甚靠得住，不可放任；而除卻此二者，又沒有第三者。心統性情，「心」似乎是一第三者。心屬氣，但只在人之氣質上有心，程、朱似乎便把「心」來主宰此天地。但程、朱說此「心」字，有細密規定。不像此下陸、王之言心。故程、朱只說「性卽理」，而不說「心卽理」。此中又大可研尋。

朱子又嘗論天地之有心與無心，說：

若果天地無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。程子曰：「以主宰謂之帝，以性情謂之乾。」他這名義自定，心便是他個主宰處。所以謂天地以生物為心。某謂天地別無勾當，只是以生物為心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。天地以此心，普及萬物，人得之，遂為人之心。物得之，遂為物之心。草木禽獸接著，遂為草木禽獸之心。只是一個天地之心爾。

又說：

萬物生長，是天地無心時，枯槁欲生，是天地有心時。

又說：

心固是主宰底意，然所謂主宰者，卽是理也，不是心外別有個理，理外別有個心。

又說：

人字似天字，心字似帝字。（卷一）

此處明說要把心來主宰天地，此可謂程、朱依然是孔、孟、易、庸之老路。孟子說：「盡心知性，盡性知天。」中庸說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」易繫說：「天地之大德曰生，生生之謂易。」程、朱說法都把來包括會通了。但如此則仍有兩條通路在前面。一條是告子「生之謂性」的說法，一條是象山「心卽理也」的說法。因既主張天地只以生物爲心，卽不啻說天地只以生物爲理，亦無異說天地只以生物爲性，如此豈不要走上告子與象山的路？但這也非程、朱的主張。所以朱子又說：

若指性來做心說，則不可。（卷四）

故朱子說的性與理，明明是在孟子、易、庸以外又新添了一些。此所新添的，則不可不說是有佛法東來以後之影響。此篇未能深涉，姑誌其說於此。

又或問論語言仁處，曰：

理難見，氣易見，但就氣上看便見。且看春夏秋冬，春時盡是溫厚之氣，仁便是這氣象。夏秋冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中，故偏言則一事，專言則包四者。人心中皆有仁義禮智，然元只是一物，發用出來自然成四派。如破梨相似，破開成四片。

又曰：

當來得於天者只是個仁，所以為心之全體。卻自仁中分四界子，一界子是仁之仁，一界子是仁之義，一界子是仁之禮，一界子是仁之智。心裏只有四物，萬事萬物皆由此出。春生夏長，秋收冬藏，雖分四時，然生意未嘗不貫。縱雪霜之慘，亦是生意。（卷六）

此諸條，專以「仁」字論「心」，顯是孔子老路。由此再把孟子與易、庸會合，而再創新說。所以朱子又要說：

仁義禮智是未發之性。（卷六）

如此又把仁、義、禮、智與「心」字劃分了，要是是「未發之性」，便不雜於氣質，便又成了幾件不能動的東西了。若果如上說，仁是「生意」，則天地間應有一種未發而不雜於氣質之生意。此種生意既屬未發，又不雜於氣質，絲毫動不得，則其爲生意者又何在？但朱子說理必掛搭在氣上，則生意必落到氣質上。若謂未有氣質以前，畢竟先有此生意？如此則像是玄談。但朱子本不許人分理、氣先後。只你定要問理、氣先後，他纔說理先氣後。則說先有了生意始有生，也未始不可。故程、朱論性，分義理與氣質而爲二，又分宇宙、人生爲上下兩截，若與孔、孟、易、庸異，但亦可謂無大相違。

今再拈一小節論之，上面說二程不喜歡講「盡心知性，盡性知天」，而喜講「窮理盡性，以至於命」。但到朱子手裏，對那「窮理盡性，以至於命」的話，亦不大段費力講。因朱子發揮「理」字已到極高境界，窮理便是盡性至命，不用再多講了。但朱子逐字逐句注解四書，對孟子「盡心

知性，盡性知天」一語，終不能存而不論。而照朱子自己意見，則與孟子意見恰相反。此層在語類裏記載極詳，文煩不能引，姑舉集注中語以見其概。朱子云：

心者人之神明，所以具眾理而應萬事者也，性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡於此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必能窮夫理而無不知。既知其理，則其所從出亦不外是也。以大學之序言之，知性則格物之謂，盡心則知至之謂也。

孟子明明說「盡心始知性，盡性始知天」，朱子偏說成「盡性始知心知天」。在朱子意，心屬氣，亦可善可惡，所以不教只在「盡心」上下功夫，要在「盡性」上下功夫。惟盡性先要窮理，窮理要賴此心，如是則理不便是心，性亦不便是心，而窮理盡性，則要在此心上下工夫。故用工夫者在「心」，而工夫有對象，此對象則非心。程、朱大意略如此。

## 五

由上所說，易、庸已較孔、孟走遠了一步，程、朱則想綰合易、庸與孔、孟，而有些處，則程、朱之於孔、孟，卻較易、庸更走遠了一步。但始終是在一條路線上向前。我們只要認此一條線，而行在線上的地位有不同，卻不該說易、庸、程、朱，都和孔、孟不同，都錯了。此下才有陸、王興起，有人問象山：「先生之學亦有所受乎？」曰：「因讀孟子而自得之於心也。」只此一句，象山道盡了自己的學術精神。其脈絡自孟子，其功夫則在自得於心。所以象山教人，只在發明各自的本心。象山說：

孟子云，盡其心者知其性，知其性則知天矣。心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，為學只是理會此。

象山要把人生一切義理力量全放到人之「心」上來，他說：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有此四端而已。

又說：

近來論學者言擴而充之，須於四端上逐一充，焉有此理。孟子當來只是發出人有是四端，以明人性之善，苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡當辭遜是非在前，自能辨之。

又云：

當寬裕溫柔自寬裕溫柔。當發強剛毅自發強剛毅。所謂溥博淵泉，而時出之。

這裏象山也和孟子有不同。孟子只說人心之同然者爲性，象山則說成只此同然之心乃是一大心。故心體廣大，在此廣大心體中見你心與我心，其實全是此大心。孟子言心，可訴之於常識；而象山言心，則成爲哲學的，形而上的。故象山說心，便不需再說性，象山只說「心卽理」，可不再說「性善」。惟象山在此，似乎僅是引而未發，未透切說到盡頭處。又有人問：「心性才情如何分別？」象山云：

今之學者讀書，只是解字，不求血脈。情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳，只與理會實處，就心上理會，須是血脈骨髓理會實處始得。

象山又謂：

人欲天理分別得亦未是，人亦有善有惡，天亦有善有惡，豈可以善皆歸之天，惡皆歸之人，此說出於樂記，不是聖人之言。

又云：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天、人不同矣。此其原蓋出於老氏。樂記曰：「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。物至知知，而後好惡形焉，不能反躬，天理滅矣。」天理、人欲之言，蓋出於此。樂記之言，亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶。書云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心為人欲，道心為天理。心一也，人安有二心。自人而言則曰「惟危」，自道而言則曰「惟微」。「罔念作狂，克念作聖」，非危乎。「無聲無臭，無形無體」，非微乎。因言莊子云「眇

乎小哉，以屬諸人，謷乎大哉，獨遊於天」，是分明裂天、人而為二也。（以上均語錄）

此處象山最要的，不許人由讀書來解字，只教人由讀書來自得之於心。程、朱分「天命之性」與「氣質之性」，也是裂天、人而爲二，也正夾雜了道家思想在裏面。象山不喜濂溪太極圖說，由陰陽五行天地萬物，講到人生，亦正是道家路徑；象山只從孟子，直從人心入。然既有了道家，儒家中便又產生了易、庸。既有佛教東來，儒家中又產生了程、朱，此是思想史上一條向前道路，有不知其然而然者。今象山要專一歸之於孟子，其實孟子已多講了性與天道，與孔子已不同。若依象山意，只應直歸之孔子纔是。更暢快言之，應直歸之己心纔是。象山意，天地間有善有惡，人心中亦同樣有善有惡，「天理」是人心，「人欲」亦是人心。只人心自能知，自合天理，自能向上。心體廣大，卽天卽理。此種說法，在象山亦並未詳細闡說，總覺單薄，於是有待於陽明之繼起。

陽明繼續象山精神，暢闡其「心卽理」之說。他說：

> 聖人之學，心學也。孔、孟之學務求仁，而當時之弊固已有外求之者。夫子告子貢以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也。孟子曰：「仁，人心也，學問之道無他，求其

放心而已矣。」又曰：「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。」功利之徒，外假天理之近似以濟私，不知既無其心，尚何有所謂天理。世儒支離外索，以求明其所謂物理，不知吾心卽物理，初無假於外也。（象山先生全集敍）

又曰：

心之體，性也，性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理。無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理，無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶。

又曰：

心外無理，心外無事。

又說：

所謂心便是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性才能生。這性之生理便謂之仁。這性之生理發在目，便會視；發在耳，便會聽；發在口，便會言；發在四肢，便會

動。都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是個天理，原無非理，便是汝之眞己。

又曰：

良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡便盡了是非，只是非便盡了萬事萬變。（以上皆傳習錄）

此等處，陽明說心即性，心即天理。從前孔子不言性與天道，孟子便言了，易、庸言性與天道更詳。程、朱又爲心、性、天三字詳加分別。象山則只言一「心」，陽明又把「性」與「天」綰合到「心」上，力求簡易，而終不免言之單薄。惟陽明從心的能動、能前、有傾向的方面來看性，則是其眞接象山、孟子處。

但陽明亦批評象山，說：

濂溪、明道之後還是他，只是粗些。（傳習錄）

又說：

自宋周、程二子，始復追尋孔、孟之宗，而有無極而太極，定之以仁義中正而主靜之說。動亦定，靜亦定，無內外無將迎之論。自是而後有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直捷真有以接孟氏之傳。其議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心，則一而已。（象山先生全集敍）

此處陽明評騭象山地位還在濂溪、明道之下。在陽明之意，似謂象山在當時，只針對晦翁、伊川毛病，教人返從心體實處下功夫，而對其他方面，則一時精神照顧未全，他所說自是偏於人生部分的多，而宇宙本原一邊，則頗少涉及。他所說又多屬「心」字，對「性」字「天」字亦少闡發。象山精神之接近孟子處正在此。但自易、庸以下，儒家理論早已不能專一關閉在人生日常方面，而不再涉及宇宙萬物的廣大範圍；尤其是經過佛學傳入，儒門淡泊，幾乎收拾不住人心，因此理學諸儒繼起，也不能不多從宇宙本體論上思索作解答。濂溪、明道便是宋儒對此方面之開山，伊川、晦翁又推索得太遠太盡。但此許多問題，爲伊川、晦翁所注意討論者，陽明還是不能不注意不討論。大體上陽明龍場一悟，發明「良知」，教人反向自心實下工夫，此固極似象山。

但其他方面，似乎陽明也並未能完全自己造成一嶄新的系統。有些處，大體還要承繼濂溪、明道，乃至伊川、晦翁的見解。但從此等處推闡益進，便不免要引起陽明學說自身內部的問題。

或問：「生之謂性，告子亦說得是，孟子如何非之？」陽明曰：

> 告子認得一邊去了，孟子亦曰：「形色，天性也」，這也是指氣說，故曰「論性不論氣不備，論氣不論性不明」。氣亦性也，但須認得頭腦是當。

此處可見陽明除論心外還不得不論性，其論性則依然依著伊川、晦翁舊說。又說：

> 孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是。

此處說孟子從源頭上說性，即伊川「本原之性」之說。說荀子性惡之說亦未盡不是，即程門「惡亦不可不謂之性」之說。是陽明言心則主良知，言性反又要引荀子，那裏面問題便複雜了。陽明又說：

> 夫子說性相近，即孟子說性善，不可專在氣質上說。

此若與伊川微異，但謂「性不可專在氣質上說」，則大端仍是程門之舊說。陽明又曰：

良知本來自明，氣質不美者渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者渣滓原少，無多障蔽，略加致知之功，良知便自瑩澈。

又曰：

張、黃、諸葛、韓、范諸公，皆天質之美，自多暗合道妙。

此等處皆接近朱、程。總之陽明論性，語雖無多，然從沒有一句話說程、朱分「氣質之性」與「本原之性」是錯了，可證陽明心中，至少已不自覺地接受了朱、程的見解。

既承認有「氣質之性」與「本原之性」之分別，便很易過渡到人心已發、未發的問題上去。陽明說：「如養得心體果有未發之中，自然有發而中節之和。」或問中字義，曰：「是天理。」曰：「天理何以謂之中？」曰：「無所偏倚。」曰：「無所偏倚是何等氣象。」曰：「如明鏡然，全體瑩澈，無纖塵染者。須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。」此等意見，甚近明

道，亦與伊川無不合，但與孟子卻有不合。因中庸在孟子後，根據中庸，卽不易全合孟子。陽明又曰：

> 不思善不思惡時，認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目卽吾聖門所謂良知，今旣認得良知明白，卽已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，卽佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。

佛氏「認本來面目」，亦猶程門「看未發前氣象」也。「常惺惺」，又是程門高第謝上蔡所樂道。此等功夫，皆自宋儒始提出，實受道、佛方外言修養之影響。宋儒術語多本之易、庸，實際已羼雜了禪學。孟子似尚無此意。陽明倡爲「致良知」之說，主張切實踐履，卽知卽行，此等處亦均沿宋儒，而明白引及禪說，可知非孔、孟古義也。又云：

> 良知所謂情順萬事而無情，無所住而生其心，佛氏曾有是言，未為非也。

此皆陽明承襲明道，而明白引及佛說之證。後來江右王門，便再從此途深入。晚明東林以下，又從此途轉出，遂成由王反朱。大體此一途可歸屬於程門「居敬」工夫之一邊，卽向天命本原探求

之一邊也。

既講到本原之性，既講到未發之中，又很容易過渡到性的本體問題上去。或問：「古人論性各有異同，何者爲定論？」陽明說：

性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。性之本體原是無善無惡的，發用上原是可以爲善可以爲不善的，其流弊也原是一定善，一定惡的。

陽明此處謂「性之本體原是無善無惡」，則明與孟子性善論相背。蓋陽明此說實自濂溪「無極而太極」來。陽明天泉橋四句教，明把自己說法分而爲二。一爲「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」。此爲錢緒山所守。一爲「心是無善無惡的心，意是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物也是無善無惡的物」，此爲王龍溪所持。兩派同爲陽明所印許。要之同主心體無善無惡，此卽濂溪之「無極而太極」也。然其四無教，則大爲後起儒者所反對，亦可謂從來儒者皆無此理論。陽明之說，則顯從道、釋兩家來。陽明又說：

無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。

又曰：

汝心循理便是善，動氣便是惡。

如此理、氣分說，分明又是沿襲朱子。只伊川、晦翁以理爲至善，而陽明四無之說則說成一切無善無惡。在陽明意中，或是無善無惡卽是至善，在彼或猶謂卽如濂溪之云無極而太極，而其實大不同。龍溪、泰州卽循此議論而下，最後則爲晚明一代之狂禪，爲後來由王反朱論者攻王最大之藉口。此又陽明學說中一未獲定論之大關節。

既講到性之本體，又很容易過渡到天地萬物與我一體的理論上去。明道說：

仁者渾然與物同體。

如此言「仁」，顯是明道說法，與孔、孟古義有不同。孔、孟言仁、孝，只就人心人事上說，絕未說到與物同體。將天地萬物看成一體，在儒家則始於易、庸。北宋儒家最大文章說此事者，莫

如橫渠之西銘，程子謂：「西銘備言仁體，秦漢以來學者所未到。」其推挹如此。然西銘理論，決非孔、孟古義。正是秦漢以來學者見解耳。游酢初見西銘，卽曰：「此中庸之理也。」明道稱之，謂能求之語言之外。楊時見西銘，卽疑其言之過，謂其弊將流於墨氏之兼愛。其實墨子兼愛，尚限於人事，西銘主張萬物一體，何止如墨子之言兼愛乎！其後伊川以「理一分殊」告楊時，楊時未敢堅持己說。要之當時程門高第弟子，固未嘗無識透西銘理論之脈絡者，既主萬物一體，乃謂性外無物，又說性卽理也。伊川、晦翁見解之後面，莫非有西銘天地萬物一體的見解爲之撐搘。故朱子大學格物補傳，修、齊、治、平明屬人事，而須「卽凡天下之物而格」，正爲萬物與我一體耳。陽明倡爲良知之學，力求簡易直捷，然於萬物一體的理論，則未能自外。惟陽明不說「性卽理」，而說「心卽理」。此理字若指人事方面而言，固無不可。若指天地萬物之理，謂皆具於吾心，則其說頗費周章。陽明又說：

人只要在性上用功，看得一性字分明，卽萬理燦然。

此處「性」字若偏指其賦於人者言，則此處所謂「萬理」亦只能就人事上如孝弟、忠恕、愛敬等言。若如朱子之理氣之理，則非「卽凡天下之物而格」，豈易遽明？陽明既主心卽理，又講萬物

一體，其間便自有難貫串處。傳習錄：

先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花在深山中，自開自落，於我心亦何相關。」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂，你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」

此竟是一片禪機矣。如此則心體廣大，包容了天地萬物，與象山之說正同。或問：「人心與物同體，如吾身原是血氣流通，所以謂之同體，於人便異體了，禽獸草木益遠矣，何謂之同體？」陽明曰：

你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地鬼神也與我同體。充天塞地，中間只有個靈明。人只為形體自間隔了，我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高。地沒有我的靈明，誰去俯他深。鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥。離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便是一氣流通，如何與他間隔得。

又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒有我的靈明，便俱無了？」曰：

今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處。

此等議論，幾乎可謂是一種絕對的個人主義的唯心論。若照象山義，此心非一人一時之所得而私。象山謂：

宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。

又曰：

宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙。東海西海南海北海有聖人出，此心同此理同也。千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心同此理亦莫不同也。宇宙不曾限隔人，人自限隔了宇宙。

此仍是唯心論，但不限在個人。正緣一人之心，卽上下古今千萬人之心，卽長宙廣宇無窮無盡之心，決非個人的；故非個人唯心論，但亦是一種宇宙唯心論。實不如程、朱提出「性」字，又說

「性卽理」，又把理、氣分說之較爲近情；而且亦決非孟子所謂「人心之所同然」之心矣。象山說「心不該從軀殼上起念」，亦不如明道「心在腔子裏」，以及朱子「心屬氣」之說之較更近理也。故若把心性從人類推擴到萬物身上去，則謂物皆有性猶可，謂物皆有心，此論便費周折。朱子亦說天地萬物亦有心，然較象山說法顯然近情。或謂：人有良知，草木瓦礫之類亦有良知否？陽明曰：

> 人的良知卽是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石，天地無人之良知，亦不可為天地。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅最精處是人心一點靈明，風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體，故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。

此等說法似近象山之宇宙唯心論，然實皆朱子所已言。惟在朱子言之較無病，在陽明言之，則甚覺其牽強。朱子就物論性，近易、庸；陽明就心論性，近論、孟。若就物論性，儘可說性外無物，枯槁木石死物皆有性。若就心論性，卻不能說心外無物，不能說枯槁木石死物皆有心。「性」為人物所兼有，「心」則人類所獨靈。就性言，則人物平等，各自有一性，會合言之，是一理，

亦可說物我一體。若就心論之，或有心，或無心，或心靈，或心蠢，人物已不平等。再說物我一體，如陽明以上諸條之所說，則循此推演，上天下地，惟我獨尊，有不爲狂禪之歸者幾希？若就孟子原來議論，只就人心善端推擴出去，則「親親而仁民，仁民而愛物」，果從此觀點而說天地萬物一體，亦尙無不可。惟要說成天地萬物本屬一體，則勢必從宇宙外面說來，即宋儒所謂從「氣」的方面說之方得也。濂溪太極圖說，即屬此路，故爲象山所不喜。至橫渠西銘，二陸兄弟與朱子亦曾馳書相辯。大抵陸氏主從「心」上推擴而見其如此，朱子則主從「物」上窮格而見其如此。此兩條路截然分明。今陽明倡說良知，自是偏屬孟子、象山一路，而其議論，時不免夾襍了程、朱見解。如此等處，正是王學自身之病痛。陽明見爲象山粗，其實陽明則幾成爲妄矣。故從人生實踐言，孟子之說本極平實。就哲理玄學言，象山之說似尙較允。而陽明之發揮象山，則未盡其功能也。

上文述孔孟、易庸、程朱、陸王四派論性異同竟。若再扼要說之，則不妨將孟子、中庸、晦翁、陽明作爲此四派之代表。大抵孟子重在「即心見性」，一切從人心人事上推擴。中庸則重在「因物見性」，一切從天行物理上來和會。孟子切實簡易，中庸闊大恢宏。孟子由內以及外，中庸舉物而包人。這是顯相殊異的兩條路。晦翁偏近中庸，陽明偏近孟子。惟此兩人似乎都承認孟

子、中庸自有障隔，因此晦翁常要牽拉孟子到中庸一邊去，陽明又常要牽拉中庸到孟子這邊來。因此兩家思路便不免各生幾許罅隙與漏洞。大抵晦翁講宇宙方面，思路較完密；但其所謂「理」，則規範的意味重，推動的力量薄，平鋪沒氣力，落到人生方面，使人感到一種拘檢與散漫疲弱無從奮力之感。故朱子定要在「心」上做工夫。亦可謂宇宙之主宰在理，而人生之主宰則在心。要之在「太極」之外還須自立一「人極」。即橫渠所謂「爲宇宙立心，爲生民立命」也。故朱子闡發孔、孟，多尊二程，而仍必兼尊濂溪、橫渠，其意在此。抑且大學論心不及性，朱子奉爲學者入德之門，在四書中當先讀。中庸論性不及心，朱子謂當讀論、孟後始讀。其間實寓甚深妙義。惜乎後儒對此尚少闡發，此亦中國學術思想史上一大堪惋惜之憾事也。陽明在人生方面言之，若親切易簡，當下可使人用力向前，此乃其長處。但要把心來包羅宇宙萬物，又嫌唐大不實，在理論方面太單薄，牢籠不住。此則王學之所短。但此處亦並非謂孟子、中庸兩條路，竟不能會通和合；只是說朱子在此方面工夫較深，陽明則工夫較淺。若更求圓融渾成，更求簡易明白，更求少流弊誤解，則實宜從朱子方面進而求之耳。自晚明以下，中國儒學衰竭，亦竟無大氣魄人能將孟子、中庸、晦翁、陽明四家和會融通，打併歸一。其有調和折衷與夫出主入奴，皆未能深入此四家中而超乎此四家外來鎔鑄一新的天地。此下果是儒學復興，這一關定是關頭的第一關。中庸

說：「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」孟子說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」無論如中庸之大氣包舉，無論如孟子之孚尹旁達，總之必有如此境界，乃始得為將來儒學開新天地。而比較上，朱子所闡，於此路近，陽明所論，卻不免要遠離此路。此為本篇分析闡述之主要論點，幸學者再詳之。

（民國三十三年九月思想與時代三十六期）

# 象山龍川水心

宋學到朱子，可謂已發展到極精細極圓宏的地步。但卽在朱子時，思想界便起了分裂，有所謂朱、陸之異同。這在思想史上，一切進展，都逃不了此例。

由濂溪「主靜立人極」，轉到明道之「主敬」，再由伊川補充爲「敬、義夾持」，於是而有朱子之「居敬、窮理」兩邊做工。但照明道原義，寫字便一心在寫字上，只此便是敬；則窮理只一心在窮理上，亦早是敬了，不須在「窮理」外再有一個「居敬」；然如此則豈不將精神全傾向到外邊去？而且物理紛繁，急切苦尋不到一統會。象山理論正對此而發。

傅子淵自槐堂歸其家，陳正己問之，曰：「陸先生教人何先？」對曰：「辨志。」復問曰：「何辨？」曰：「義、利之辨。」

伊川曾說：「只知用敬，不知集義，卻是都無事。」故又說：「涵養須用敬，進學則在致知。」如此則敬以直內，義以方外，敬、義分成內外兩截。象山所謂辨義、利，與伊川意有別。象山只就人之居心與動機言，故曰：「凡欲為學，當先識義利、公私之辨。」象山所謂義，只是一個公的動機或居心。其所謂利，則只是一個私的動機或居心。其間之公與私，其人當下向內反省自知，並不如格物窮理、進學致知，須另外工夫。故照象山意見，便可由伊川回返到明道，心中常主一個公，一個義，即是常主一個天理，更沒有伊川所譏「都無事」之病。

惟此天理，則在內不在外。故象山對人心如何能分辨義、利的一番工夫，只說要「收拾精神在內」。他說：

> 人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。收得精神在內，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡，誰欺得你，誰瞞得你。見得端的後常涵養，是甚次第。

又說：

> 大綱提綴來，細細理會去，如魚龍游於江海之中，沛然無礙。

是謂收拾精神在內，乃是辨義、利的先行工夫。照象山意，似謂只要能收拾精神在內，便自能辨義、利。

象山又說「心不可泊著事」。他說：

> 人心只愛去泊著事，教他棄事時，如鶻孫失了樹，更無住處。
> 心不可泊一事，只自立心。人心本來無事，胡亂被事物牽將去。若是有精神，即時便出便好。若一向去，便壞了。

又說：

> 人不肯只如此，須要有個說話。
> 人不肯心閑無事，居天下之廣居。

此說「心閑無事」，亦即是辨義、利之先行工夫。只要此心「不泊著事」，便亦自能辨義、利。故又說：要「一刀兩斷，軒昂奮發，莫自沉埋蒙蔽」。他說：

此理在宇宙間，何嘗有所礙。是你自沉埋，自蒙蔽，陰陰地在個陷穽中。要決裂破陷穽，窺測破羅網。

又說：

激厲奮迅，決破羅網，焚燒荆棘，蕩夷汙澤。

要當軒昂奮發，莫恁地沉埋在卑陋凡下處。

彘雞終日營營，無超然之意，須是一刀兩斷，何故縈縈如此，縈縈底討個甚麼？

又說：要「決去世俗之習」。

必有大疑大懼，深思痛省，決去世俗之習。如去穢惡，如避寇讎，則此心之靈，自有其仁，自有其智，自有其勇。私意俗習，如見晛之雪，雖欲存之而不可得。此乃謂之知至，乃謂之先立乎其大者。

又說：「人心要剝落」。

人心有病，須是剝落。剝落得一番，卽一番清明。後又隨起來，又剝落，又清明。須是剝落得淨盡，方是。

斬斷、決去、剝落，亦皆是辨義、利之先行工夫。只要能斬斷、決去、剝落，自然心中能不泊著事，精神自然在內，則自能辨義、利。

故照象山意見，只要人把心上一切私意俗習、一切病痛盡情剝去，則其居心動意，自然能公與義，故說：

今之論學者，只務添人底，自家只是減他底，此所以不同。

其實象山此種見解，亦可謂是直承濂溪、明道而來。濂溪要「主靜立人極」，而曰「無欲故靜」。明道說：「學者今日無可添，只有可減，減盡便沒事。」一見獵心喜的故事，便是明道早年從遊濂溪所得的一段眞血脈。明道之所謂「敬」，亦只是「心中沒事」。心中沒事自無私意俗習。心中眞個一無私意俗習，則智仁勇皆人心自然之德，自然發露，自能生長。天德、王道只是一本，敬、義亦只是一事，不煩居敬、窮理分兩邊做工。

象山因此主張他的「心卽理」論。但象山原義，亦頗爲後來批評象山者所誤解。象山說：

心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，為學只是理會此。

又說：

東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。

象山兄弟與朱子會鵝湖，其兄子壽先有一詩云：

提孩知愛長知欽，古聖相傳只此心。

象山不以爲是，和之云：

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。

大抵子壽言心，猶是常義。孟子可學得孔子之心，孔子可學得周公之心，故曰「古聖相傳只此心」。象山則謂人可別而心則一，我心卽是孟子心、孔子心、周公心，故曰「斯人千古不磨心」。故象山爲學工夫，只重在自己這一個「心」上。他只著眼在孟子所謂此心之「同然」處。此同然之心，實則是外於人而自存自在。無空間，無時間，心有其大同，此始是自存自在之眞心。實則象山意，與孟子人心猶有別。象山所指，乃是一心體，此心體似外於人而存在，故曰「心卽理」。又曰「此心同，此理同」。但此心體非盡人能達，惟聖人乃得此心，故曰「東海有聖人，西海有聖人，此心同，此理同」；則未到聖人地位，未得此心，卽未必能心同、理同也。此聖人之心，則爲人之本心，卽心之本體。而常人之心所以未到心同、理同境界者，則由於私意俗習之所蒙蔽與纏縛。此後象山弟子楊慈湖好舉「心之精神是爲聖」一語，可知人心有見精神與不見精神之別。聖人之心，只是常人之心之更精神者。常人之心，則是聖人之心之較不精神者。人心必到更精神處始見心之眞體，乃能到達同然之境。今問人心如何見精神？則當如上舉「收拾精神在內」以下各條，切實用工，則心之精神自顯。象山在此處，卻頗不贊成明道之所謂「主敬」。象山有

與曾宅之書，論持敬與存誠之辨。象山弟子舒璘廣平類稿，亦對程門持敬之說有駁議。舒璘說：「敬字工夫，未免從外束縛，如箍箍桶，如篠束薪，轉失自然處。」又明道謂「心只在腔子裏」，子壽說心正如此。象山則只主從人心之自立自由下手，教人收拾精神在內，並不是教人要心在腔子裏。故象山之所謂「心」，實亦與孟子有異，與明道有異。

象山所謂「心卽理」，亦與程、朱「性卽理」的「理」字有不同。程、朱所謂理，乃統括事物之理言；其所謂性，亦兼人物言，如水性潤下，火性炎上，此卽水火自然之理；故曰「性卽理」。性之於心，似在心外而來入心中，人心只是一個虛明靈覺，人因有此虛明靈覺，始可格物窮理，但不可謂此虛明靈覺者卽是理。理與性屬「本體」，心則是「作用」一邊，故以心屬「氣」以別於「理」。至象山之所謂「理」，乃偏重人事，不兼物言。一切人事之理，乃全從人心中流出。如人有仁孝之心，乃有仁孝之理。仁孝之心千古不磨，千百世以前人，與千百世以下人，同樣有此仁孝之心，故亦同樣有此仁孝之理。但歷史上仁孝之事，千差萬別，象山似乎不管了。照象山意見，只把握了此理，自能流出許多事。

故象山又說：

宇宙卽我心，我心卽宇宙。

此語正是近代西方人所主的極端惟心論，似乎宇宙亦只從此心流出。象山高第弟子如楊慈湖輩，亦確有此傾向。但細論象山本意，則似尚有分辨。象山又說：

人與天地萬物，皆在無窮之中，宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。

當知無論宇宙內事與己分內事，象山意，皆從人心中流出；而此處所謂「宇宙內事」，竊象山意，實亦偏指人事言。若水流花放，豈得謂亦己分內事。故知象山所指宇宙內事，宜亦有其分限，謂「宇宙卽我心」者，正謂宇宙內事皆由人心中自然流出。而象山此處所謂「宇宙」，猶云世界，更應說是人類歷史。象山所云「宇宙內事」，實指世界上人類歷史之一切人事言，始更允愜。象山又云：

宇宙不能限隔人，只人自限隔了宇宙。

可知象山所謂宇宙者，實指歷史人事言。歷史人事，可謂其與我不限隔，故謂宇宙內事卽己分內

事也。否則日出日落，水流花放，皆宇宙內事，豈可謂亦即吾分內事！然即就人類歷史言，人生短促，歷史無盡，縱謂宇宙即歷史，又如何謂宇宙內事只己分內事。蓋象山之意，人之生命雖有限，人心之活動亦有限，然仁人君子之事，所謂人心之「理」，則終古無窮無限。故惟仁孝乃宇宙內事，亦即人心內事，同一無窮而亦無限。何以知我心之仁孝，即看宇宙間仁人君子已往行事即得，故曰「宇宙即我心」。仁孝無窮，斯我心亦無窮，故曰「我心即宇宙」。故知象山所謂「宇宙」，乃至「宇宙內事」，實指人文大羣之歷史文化界而言，不指山川草木之自然界而言。象山之所謂「心即理」，乃是人生哲學上的論題，並非宇宙論方面的論題。故象山始教，便著重在辨義、利，此只是人生一實踐問題，並非宇宙一本體問題。在宋學的第二、第三期裏，算只有象山思路似乎淨盡擺脫了宇宙本體論的圈套與束縛。故他對朱子之格物窮理，要譏之為「支離」了。但楊慈湖張皇師說，便又不免陷入宇宙論的深穽中，要說成我心便是宇宙萬物之本體，此義究難圓成。陽明良知學，最先立腳在人生實踐上，很近象山。後來要邁進宇宙論範圍，也就窒礙叢生了。

故必明得象山論學，只重人生實踐，乃始為把握到象山之眞精神。象山說：

今天下學者，惟有兩途，一途樸實，一途議論，足以明人心之邪正，破學者之窠宅矣。

又說：

千虛不博一實，吾生平學問無他，只是一實。

若拋棄人之內心，轉從宇宙萬物廣大渺茫處立說，此卽是議論，亦卽是虛，更是邪，更不說是支離了。故依象山意見，在人生實踐的立場上看，天下學者，總只是議論不實，是虛是邪是支離。然象山著重「踐履」，亦非看輕「講明」。他說：

為學有講明，有踐履。大學致知格物，中庸博學審問愼思明辨，孟子始條理者智之事，此講明也。……講明有所未至，則雖材質之卓異，踐行之純篤，如伊尹之任，伯夷之淸，柳下惠之和，不思不勉，從容而然，可以謂之聖矣，而孟子顧有所不願學。拘儒瞽生，又安可以其硜硜之必為而傲知學之士哉！然必一意實學，不事空言，然後可以謂之講明。若謂口耳之學為講明，則又非聖人之徒矣。（文集卷十二答趙詠道）

此等處，象山分析自己立場，可謂深切著明。後人所譏評於象山者，象山皆可不承受。或問：先生之學，亦有所受乎？曰：「因讀孟子而自得之於心也。」學孟子而自得於心，這是象山自道其學問之眞血脈。讀孟子，只是一引端，一頭緒。自得於心，始是落實到家了。但象山似乎只著眼在人類歷史文化之高處進步處看，如「墟墓興哀宗廟欽」，似乎象山只注重在此心之哀與敬，卻不注意到墟墓宗廟如何興起之具體事實上。若要從低處技術處來修墟墓、建宗廟，則朱子之格物窮理，似乎仍有用處。

象山又云：

> 朱元晦曾作書與學者，云：「陸子靜專以『尊德性』誨人，故游其門者多踐履之士，然於『道問學』處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子，故游某之門者，踐履多不及之。」觀此則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以為不可。既不知「尊德性」，焉有所謂「道問學」？

這又是象山對於朱、陸異同最扼要的自白。象山之「道問學」，只出發在「尊德性」上，亦歸宿在「尊德性」上。換辭言之，象山哲學徹頭徹尾，只是一種人生哲學，象山卻不認離卻人之德性

還有學問。其實偏重人生問題，偏重人之德性，亦本是宋學正統。故朱、陸異同，亦只是站在宋學正統裏面的問題。朱子亦云：「南渡以來，八字著腳，理會著實工夫者，惟某與陸子靜二人而已。」

但此問題，有直接性的，有間接性的。如此心之哀與敬，是德性問題，是直接性的。但修墟墓、建宗廟，此等像是間接性的。工匠之修建，似乎只是一種技，似乎不要哀與敬。但沒有墟墓宗廟，此哀敬之心，如何興起，如何著落？這裏卻是「道問學」處要多了些。討究朱、陸異同者，此等處似亦宜注意到。

同時又有站在宋學正統外面來反對朱子者，則爲浙東學派。遠在北宋，荆公、溫公，即以經學、史學分幟。二程實近荆公，重經學；蘇東坡父子兄弟則近溫公，重史學。洛、蜀之爭，亦由其學術立場之不同。南渡以還，呂氏一家以門第師承而獨得中原文獻傳統，故呂東萊(祖謙)與朱子交好，而自以史學名家。彼嘗欲調和朱、陸，鵝湖寺之會，即由其發起。但朱子亦頗不滿東萊，嘗云：

> 伯恭失之多，子靜失之寡。

又云：

撫學有首無尾，婺學有尾無首，禪學首尾皆無，只是與人說。

又云：

伯恭門徒氣宇厭厭，四分五裂，各自為說，久之必至銷歇。子靜則不然，精神緊峭，其說分明，能變化人，使人旦異而晡不同，其流害未艾也。

可見朱子意見，還是近象山而遠浙東，因亦看重象山而看不起浙東派。今再引上論中述之，象山只注意在人心哀敬上，東萊重史學，似乎更注意在墟墓宗廟上。故朱子要說「伯恭失之多，子靜失之寡」。又要說「撫學有首無尾，婺學有尾無首」。墟墓宗廟只是尾，但此等便多了。哀敬之心是首，此處便寡了。朱子要經史並重，首尾兼顧，多寡酌中。所舉雖是淺例，推中實有深蘊。

但後來的浙學，到底也成爲朱學之勁敵。舉其著者，在前有永康陳龍川亮，稍後有永嘉葉水心正則。龍川與朱子力爭王、霸之辨。龍川謂：

本朝伊、洛諸公辨析天理、人欲而王霸義利之説大明。然謂三代以道治天下，漢、唐以智力把持天下，其説固已不能使人心服。而近世諸儒，遂謂三代專以天理行，漢、唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日。萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？

又曰：心之用有不盡，無常泯，法之文有不備，無常廢。人之所以與天地並立而為三者，非天地常獨運而人為有息也。人不立則天地不能以獨運。……夫「不為堯存，不為桀亡」者，非謂其舍人而為道也。若謂……舍人可以為道，而釋氏之言不誣矣。……天地而可架漏過時，則塊然一物也。人心而可牽補度日，則半死半活之蟲也，道於何處而常不息哉？

又曰：天地人為三才，人生只是要做個人。聖人，人之極則也。……纔立個儒者名字，固有該不盡之處矣。學者所以學為人也，而豈必其儒哉？

盡絕一世之人於門外，而謂二千年之君子，皆盲眼不可點洸，二千年之天地日月，若有若無，世界皆是利欲，斯道之不絕者僅如縷耳。此英雄豪傑所以自絕於門外，以為立功建業別是法門。這些好說話，且與留著妝景足矣。若知開眼卽是箇中人，安得撰到此地位乎？

（文集復朱元晦書）

龍川大意，只謂三代以下，未必全是利欲。非可與三代以前，判然劃分爲兩世界。其實此意，亦可以象山撫學來證成。象山謂「宇宙卽我心，我心卽宇宙」。人文歷史之形成，全由人心。豈可謂唐、虞、三代有人心，而漢、唐獨無人心。象山又曰「斯人千古不磨心」，何以至漢、唐而此心都磨了。故應放寬看，不得謂經學裏有人心，史學裏獨無人心。惟儒者有人心，而老、釋俱無人心。其實此一爭論，亦可從當時經學與史學之分線上來稍加說明。經學重理想，所謂唐、虞、三代，可謂是經學上之理想國。儒家一切理想，俱託之於唐、虞、三代，而咒詛現實，則歸罪於漢、唐。漢代表章六經，罷黜百家，也卽是罷黜了秦與戰國來專尊唐、虞、三代。宋人要貶抑唐，也來尊唐、虞、三代。此皆以經學爲主。若從史學立場看，則三代未全是，漢、唐未全非，此一也。經學家過重理想，遂謂人事現實不合道，實則道正從人事現實中生，人事現實亦待道而

成。若謂人事現實全不合道，則道豈非可以離人事現實而獨立，人事現實亦可離道而自存。此種人、道兩分觀，便有叛儒歸釋之嫌，此其二。經學家過重理想，認理是一單純的，而人事現實則始終複雜，故儒學實嫌該不盡人生，而人道亦不必全合於儒義，此其三。但龍川此等理論，早已超出了當時理學正軌。朱、陳異同，較之朱、陸異同，在思想衝突上應是更嚴重。王霸、義利，乃宋學一絕大中心論點。陳龍川的力量，到底推不倒這一個傳統。龍川同時有陳傅良，專修漢、唐制度吏治，但無更上一層的理論，與龍川仍爲同陷於功利窟穴，不足與理學正統相抗衡。稍後葉水心繼起，在他的習學記言裏，批評漢、唐，謂其：「以勢力威令爲君道，以刑政末作爲治體，漢之文、宣，唐之太宗，雖號賢君，其實去桀、紂尚無幾。」又說：「漢高祖、唐太宗，與羣盜爭攘競殺，勝者得之，皆爲己富貴，何嘗有志於民？以人民相乘除，而我收其利，猶可以爲功乎？」此是十足的贊助了朱子意見。但水心卻又另從別幾方面來與當時正統的理學樹異。

最要者，爲其對於當時道統論的抗議。北宋初期，建立了自孟子下迄韓愈的道統，但不久此種道統論卽消失。第二期宋學，大體或尊顏回，或尊孟子，很少提到孟子以下的人物。這與他們的王霸、義利之辨，有很大關係。他們看不起漢、唐功業，自然連帶要看不起漢、唐儒學。直到朱子，一種新道統說才完成，上面是孔、曾、思、孟，下面是周、張、二程。水心則開始對此

孔、曾、思、孟的新道統提出異議。他說：

孔子歿，或言傳之曾子，曾子傳子思，子思傳孟子。孔子自言德行，顏淵而下十人，無曾子。曰「參也魯」，……曾子之學，以身為本，容色辭氣之外不暇問，於大道多遺略，未可謂至。……子思作中庸，若以為遺言，則顏、閔猶無是告，而獨閟其家，非是。若所自作，則高者極高，深者極深，非上世所傳也。孟子開德廣，（言性、言命、言仁、言天，皆古人所未及。）語治驟，（齊、滕大小異，而言行王道皆若建瓴。）處己過，（自謂庶人不見諸侯，然彭更言其後車從者之盛。）涉世疏，（孔子亦與梁丘據語，孟子不與王驩言。）學者趨新逐奇，忽亡本統，使道不完而有迹。

水心此等意見，乃以客觀的學術思想史的考訂與批評來駁難朱子的孔、曾、思、孟四書的新道統。這實是一種極有力量極有意義的異議。水心在另一面，又竭力增強了孔子以前堯、舜、禹、湯、文、武、周公舊道統的地位。他說：

孔子之先，非無達人，六經大義，源深流遠。取舍予奪，要有所承。使皆蕪廢訛雜，則仲

尼將安取斯？今盡捨前聞，一歸孔氏，後世所以尊孔氏者固已至矣，推孔子所以承先聖者，則未為得也。

陳龍川要把歷史現實來推翻經學理想，把漢祖、唐宗來爭美孔、孟，這一番意見是失敗了。水心乃轉而把理想來壓理想，把堯、舜、禹、湯來替換漢祖、唐宗，把古經籍來壓在程、朱新定四書的身上。此乃水心自占地位，較龍川聰明處。他又分別孔子以前與孔子以後的道統說：

唐、虞、三代，內外無不合，故心不勞而道自存。今之為道者，務出內以治外，故常不合。

又說：

以心為官，出孔子之後。以性為善，自孟子始。然後學者盡廢古人之條目，而專以心為宗主。故虛意多，實力少，測知廣，凝聚狹，而堯、舜以來內外相成之道廢矣。

又說：

置身於喜怒是非之外者，始可以言好學。一世之人，常區區乎求免於喜怒是非之內而不獲，如搰泥而揚其波也。

又曰：

「正誼不謀利，明道不計功」，初看極好，細看全疏闊。古人以利與人，而不自居其功，故道義光明。旣無功利，則道義乃無用之虛語耳。

宋學宗旨，本求內外一體，心性功利匯歸一源；其分理、氣，分心、性，敬、義兩翼，內、外一體，圓宏細密處，卻看似支離分散。象山太看重此心，把外面事務不免忽了，故只重「尊德性」，而擱輕「道問學」。水心則不喜觸到本體幽玄上去，不喜重內而輕外，故多在人事現實上立論。象山要引朱子向內，專從心性本原上用力。龍川要引朱子向外，專向功利實事上建樹。但從大體看，則水心與朱子究竟更遠了。水心說：

鄭玄雖曰「括囊大典，網羅衆家，刪裁繁蕪，刊改漏失」，然不過能折衷衆俗儒之是非耳，何曾望見聖賢藩牆。

又曰：

隨世見聞，轉相師習，枝纏葉繞，不能自脫，錮人之才，窒人之德。

又曰：

世道之衰，雖緣人才日下，然其病根正緣做下樣子，不敢回轉。

理學家在當時，正已做下了樣子，有使人不敢回轉之勢。水心門下有周南仲，紹熙元年以進士對策，述時弊三，道學居其首，謂「天下之禍，始於道學而終于皇極」。可見水心論學，實在要軼出當時正統理學之軌轍，另來一套新花樣。這方面自近龍川，而與象山大異。畢竟仍是婺學，異撫學，只同要與朱子爲敵。但不久南宋即亡，朱學在北方復興。雖不得謂其是朱學之眞精神，卻亦不再有水心所謂理想的新花樣出現。以後元、明、淸三代，象山尚時見稱述，龍川亦有人道及，而如水心，則似乎更少人提及。但若專從學術史立場來批評朱子所定之四書，則水心意見，終爲可取。故茲意特以象山、龍川、水心三人並述之。

（此文約成於民國三十一年左右）



# 中國學術思想史論叢

（六）



# 中國學術思想史論叢（六） 目次

# 序

本册所收全屬兩宋。余之治宋代學術始自文學，自遍讀韓、柳兩集後，續讀歐陽永叔、東坡、荆公集，而意態始一變。始有意於學術文。進誦朱文公、王陽明兩集，又進而誦黃、全兩學案，有意改寫全氏學案，而學力未充，遂以擱置。時皆在余三十歲以前。自後乃致力於寫先秦諸子繫年、近三百年學術史，及國史大綱。三書成，已在抗戰中期，在成都曾寫此册所收之一部分。抗戰勝利後，在江南大學又續寫一部分。避赤禍居香港，曾寫宋明理學概述一書，有散作數篇收入此册。皆在撰述朱子新學案之前。及新學案成，乃一意撰寫研朱餘瀋，述朱學之流衍，自元迄淸。而朱子前諸家，迄未有所續論。今年事已衰，兩目失明，此册付印未能再校，略記其經過如此。

中華民國六十七年春錢穆自識於士林外雙溪之素書樓，時年八十有四。



# 黃東發學述

少時讀顧亭林日知錄，卽知黃震東發其人而好之。及讀全謝山宋元學案稱引黃氏語益多，益增想慕。然其書日鈔頗難得。中歲遊北平，始獲一部。方別有撰述，未暇細加籀誦。年來草為朱子新學案，稱引黃氏語亦僅據謝山。及學案成書，始抽暇通體玩誦日鈔，復稍摭其一二條增入學案。竊謂後儒治朱學，能深得朱子奧旨者，殆莫踰於黃氏。爰草斯篇，以見梗概，並以補謝山所未及。

謂黃氏深得朱學奧旨者，在其學博而能醇。日鈔分類百卷，今行者九十七卷。經類三十一卷。諸儒書兩宋二十家共十三卷。諸子類自家語、孔氏書以下凡五十一家五卷。史類自史記下迄兩宋，正、雜史凡十五種九卷。文集韓、柳、歐、蘇、曾、王、涪翁、浮溪、石湖、水心共十家

十卷。合共六十八卷。可見其生平讀書治學之廣大。其外二十九卷則爲其文集。

東發以一理學大儒，觀其日鈔，經、史、子、集罔不搜羅，可謂繁夥矣，然獨無語錄，此爲理學家一異。其研精文史，用力之勤，可謂理學家中之又一異。蓋東發之學，專崇朱子，其學博，即承朱子之教而來。然於朱子成說亦時有糾正，不娖娖姝姝務墨守，此則尤值重視。朱子論學極尊二程，亦時於二程有糾正。東發之能糾正朱子，乃正見其善學也。

日鈔引黃勉齋書：「朱先生一部論語，直解到死。」東發亦自言：「終身讀論語，古今一晦菴。」日鈔讀論語只一卷，著墨無多，而曰：「餘則盡在集註矣。」此其崇奉朱子集註之意可見。然此一卷中，即多糾正語。如有子孝弟章，日鈔曰：

論語首章言學，次章即言孝弟，聖門之教人，莫切於孝弟矣。此章象山斥其為支離。程子言為仁，以孝弟為本，論性，則以仁為孝弟之本。性中只有仁義禮智，曷嘗有孝弟來。其說性尤精。實則孟子之道天性，而其說微覺求多於本文之外。晦菴或問中云：「孝弟則固仁之發而最親者。」此語為婉而切，似當收置集註，使學者知孝即仁之事，而仁即性之有可也。

又曰：

孔子說仁，又多與智對說。至孟子方說仁義禮智四者。程子謂曷嘗有孝弟，蓋以孟子之說釋有子之說爾。有子時，未有四者之說，亦未專主於說性。孝為仁之本，理脈固自渾融。且孟子雖分仁義禮智為四端，他日又嘗說「仁之實，事親」是也。聖賢立論，惟理是務，亦未嘗拘一端。其言仁義，亦未嘗不根於孝弟。故孔子嘗曰：「夫言豈一端而已，夫各有所當也。」

程氏言性中那有孝弟來，朱子亦謂其是一險語，然朱子註此章，實未能擺脫程氏語之纏縛。東發引朱子他處語，惜其未收置集註中，實是本朱語糾程氏。而謂程氏乃以孟子說釋有子，又別引孟子說以見程說之無當。辨析精確，是誠深有得於朱子之讀書法者。厥後至於晚明，程氏「性中曷嘗有孝弟來」一語，備受詬病。惜乎朱子未能矯正在前，而東發則固已糾之矣。至其不取象山說，則可無待深論。

又曾子三省章，日鈔曰：

集註首載尹氏曰：「曾子守約，故動必求諸身，語意已足。」次載謝氏曰：「諸子之學皆出於聖人，其後愈遠而愈失其真。獨曾子之學，專用心於內，惜其嘉言善行不盡傳。」竊

意孔門未有專用心於內之說也。用心於內，近世禪學之說耳。後有象山，因謂：「曾子之學是裏面出來，其學不傳。諸子是外面入去，今傳於世，皆外入之學，非孔子之眞。」遂於論語之外，自稱得不傳之學，凡皆源於謝氏之說。使晦菴集註於今日，謝氏之說不知亦收載否。

東發謂孔門無專用心於內之學，其說亦本朱子。朱子又謂自謝上蔡一轉而爲張無垢，再轉而爲陸象山。然集註此章，終自並收尹、謝兩家之說。東發加以糾彈，可謂的切之至。

又子路曾晳冉有公西華侍坐章，日鈔曰：

夫子以行道救世為心，後世談虛好高之習勝，單摭「與點」數語而張皇之，遺落世事，指為道妙。甚至謝上蔡，以曾晳想像之言為實有暮春浴沂之事，云：「三子為曾晳獨對春風冷眼看破。」但欲推之使高，而不知陷於談禪，是蓋學於程子而失之者也。程子曰：「孔子與點，蓋與聖人之志同，便是堯舜氣象。」此語微過於形容，上蔡因之而遂失也。

又曰：

老安少懷之志，天覆地載之心也，適人之適者也。浴沂詠歸之樂，吟風弄月之趣也，自適其適者也。曾皙固未得與堯舜比，豈得與夫子比。而形容之過如此，不合於其分量而審之矣。

論語「與點」一歎，程子識其「與聖人之志同，便是堯舜氣象」。集註爲程氏此番話束縛，雖前後屢變其說，而終未能痛快抉破程氏之樊籠。後惟東發爲能指出論語此章本旨，而咎程氏形容之過。然循此以下，直迄晚明，「與點」一歎，終自爲理學家所樂道，而又張皇之不已。明道「曾點堯舜氣象」之意，乃與宋明理學相終始。是誠大可詫惜也。

又性相近章，日鈔曰：

性者，人得之於天以生者也。其性之所自來，固無有不善。而既屬於人，則不能以盡同。故夫子一言以蔽之曰「性相近」也。至孟子，當人欲橫流之時，特推其所本然者以曉當世，故專以性善為說。由今觀之，謂性為相近，則驗之身，稽之人，參之往古，考之當今，上採之聖賢，下察之庶眾，無一不合，信乎其為相近也。謂性為皆善，則自己而人，自古而今，自聖賢而眾庶，皆不能不少殊。言性之說至本朝而精，以善者為天地之性，以

不能盡善者為氣質之性，此說旣出，始足以完孟子性善之說。世之學者，乃因此陰陋吾夫子之說而不敢明言其為非，則曰：性相近是指氣質而言，若曲為之回護者。然則孟子之言性何其精，而夫子之言性何其粗耶！竊意天命之謂性，所謂「天地之性」，是推天命流行之初而言也，推性之所從來也。所謂「氣質之性」，是指旣屬諸人而言也，斯其謂之性者也。夫子之言性，亦指此而已耳。本朝之言性，特因孟子性善之說，揆之人而不能盡合，故推測其已上者，以完其義耳。言性豈有加於夫子之一語哉。夫子言性相近，他日言中人以上、中人以下，生而知、學而知，人品節節不同，皆與相近之言無戾。孟子專言性善，他日言二之中、四之下，性之、反之，先覺、後覺，人品亦各各不同，終歸於夫子相近之說。夫子未嘗言性，言性只此一語，何今世學者言性之多也。

又曰：

孟子言「忍性」，是性不能皆善，而忍亦習之義也。

判辨「天地之性」與「氣質之性」，亦宋明理學家一大事。陸王學者少言性，程朱學者則鮮不言

性，而所辨，實亦無逃於如東發所指陳。惜乎此風扇蕩，終難驟返。直至晚明，顧亭林始力言論語不言性與天命；而陸桴亭著思辨錄，其論性大旨，乃一如東發，引孔子「性相近」之語以上駕乎孟子道性善之上。東發、亭林、桴亭三人，皆善學朱子。朱子本人翻此窠臼未盡，至三人始逐步翻出，可見學術風氣變之有漸而不易。而欲尋求朱子學之流衍，則必於此三人者，乃可得其眞血脈眞傳統所在。此難確指，貴於心知其意者之能微窺而見也。

又讀尙書舜典人心惟危一章，日鈔曰：

近世喜言心學，捨此章全章本旨，而獨論人心、道心。甚者單摭道心二字，而直謂卽心是道。蓋陷於禪學而不自知其去堯、舜、禹授受天下之本旨遠矣。蔡九峯作書傳，嘗述朱文公之言曰：「古之聖人，將以天下與人，未嘗不以治之之法而並傳之。」可謂深得此章之本旨。其後進此書傳於朝者，乃因以三聖傳心為說。世之學者，遂指此書十六字為傳心之要，而禪學者借以為據。愚案：心不待傳也。流行天地間，貫徹古今而無不同者，理也。理具於吾心而驗於事物。心者，所以統宗此理，而別白其是非。人之賢否，事之得失，天下之治亂，皆於此乎判。禪學以理為障，而獨指其心，曰：「不立文字，單傳心印。」此

蓋不欲言理，爲此遁辭，付之不可究詰云耳。聖賢之學，由一心而達之天下國家之用，無非至理之流行，明白洞達，人人所同。歷千載，越宇宙，有不期而同，何傳之云。俗說浸淫，雖賢者或不能不襲用其語，故僭書其所見如此。

傳心之說，朱子已先二陸鵝湖寺詩言之。東發一意尊朱，文集班班可考，東發寧有不知。惟蔡沈書集傳序單拈心學以爲發揮，實失師門宗旨。而所謂虞書十六字傳心訣者，乃直至晚明，猶喋傳不輟，貽害學術界非淺鮮。東發之辨，不僅以辨陸王，亦所以辨程朱，可謂卓絕而特出，惜乎瞭此義者之終尠其人也。

朱子詩集傳不采詩序，日鈔論之曰：

> 詩非序，莫知其所自作。去之千載之下，欲一旦盡去自昔相傳之說，別求其說於茫冥之中，誠亦難事。然其指桑中、溱洧爲鄭、衛之音，則其辭曉然，諸儒安得回護而謂之雅音。若謂甫田、大田諸篇皆非刺詩，自今讀之，皆藹然治世之音。若謂成王不敢康之，成王爲周成王，則其說實出於國語，亦文義之曉然者。其餘改易固不可一一盡知。若其發理之精到，措辭之簡潔，讀之使人瞭然，亦孰有加於晦菴之詩傳者。學者當以晦菴詩傳爲

主，間有於意未能遽曉者，則以諸家參之，庶乎得之矣。

此論可懸爲後人治詩一方針。惜乎淸儒不勝其門戶之私見，必欲盡返之於毛傳、鄭箋以爲快。獵奇鉤異者，復旁搜於齊、魯、韓三家，使詩學重困於叢榛宿莽中，不能復出，亦可慨也。

朱子治易，兼取伊川、康節，東發則深以爲不然。日鈔曰：

我朝理學大明，伊川程先生始作易傳，時則有若康節邵先生，又別求易於辭之外。晦菴朱先生作易本義、易啟蒙，乃兼二說。愚按：易誠為卜筮而作，考之經傳無有不合。易至晦菴，信乎其復舊而明且備也。康節所謂先天之說，則易之書本無有。易於理與數，固無所不包。伊川言理，而理者人心之所同。康節言數，而數者康節之所獨。明理者雖不知數，自能避凶而從吉。學數者儻不明理，必至舍人而言天。伊川之言理，本之文王、孔子。康節之言數，得之李挺之、穆伯長、陳希夷。窮理而精，則可修己治人，有補當世。言數而精，不過尋流逐末，流為技術。康節大儒，以易言數，雖超出漢人之上，然學者亦未易躐等。若以易言理，則日用常行，無往非易，此宜審所當務也。

東發不阿守朱子一家言，觀此處更可見。

日鈔又言之，曰：

謂易本卜筮，謂詩非美刺，謂春秋初不以字為褒貶，皆曠世未聞之高論，而實皆追復古始之正說。乍見駭然，熟輙心靡。卓識雄辨，萬古莫儔。

其推崇朱子，洵可謂更莫有加矣。抑其融會義理、考據而一視之，絕不存芥蔕於胸中，此層更值重視。若使此下學術界，能沿此蹊徑，續此軌轍，則何來有漢、宋之門戶？

東發治學，既一本朱子，其於羣經大義，幾乎一依朱子為從違。偶有矯挽，皆其犖犖大者，已略引如上。故日鈔於讀論、孟、詩、書、周易，皆各得一卷，因朱子皆有成書，不煩多立論也。日鈔讀春秋凡七卷，讀戴禮凡十六卷，論議較多，則因朱子於此，未有成書，並亦較少闡說也。

日鈔於讀本朝諸儒理學書，朱子外極推濂溪，謂：

本朝理學，闡幽於周子，集成於晦翁。太極之圖，易通之書，微晦翁，萬世莫能明也。肅

襟莊誦之為快，何啻蟬蛻塵涴而鵬運青冥哉。

然其論「尋孔顏樂處」一節乃曰：

> 顏子之樂，周子於通書固嘗言之，曰：「見其大而忘其小焉爾。大者，性命之源，道德之至尊至貴，小則所謂芥視軒冕、塵視金玉者也。夫然，故吟風弄月，自然不勝其樂。不見大國足民，小國為相，區區必於有行之為滯累耳。」周程之相與領會，其大若此，而其剖示於通書者，又顯著若此。後世有能篤信而自得之，其樂豈有異乎哉！若其極論天地所安之處，以至於六合之外，則周子高明而博學，窮極造化，自然造詣，學者未宜遽而問也。顏子所樂之處，實吾心固有。天地所安之處，於人事無關。

此辨義旨深微。尋孔顏樂處，乃是濂溪傳授二程理學大血脈所在，顧後來程、謝特提曾點，則顯與濂溪所舉「孔顏樂處」道路有歧，此一也。濂溪爲學，窮極造化，曾與二程極論天地所安；二程於此方面不多傳述，微朱子，則太極一圖之精奧閎深，將使後世莫能明；然所謂「孔顏樂處」則殊不在此。日鈔援據通書，加以發明，此二也。至於造化陰陽，東發似少詳究。象山貽書朱

子，極論太極圖，東發是朱非陸，如此而止。論性則寧從論語，論易則頗不喜康節，其讀朱子語類，則曰：

讀朱子語類，如仰覩造化之大，莫知所措辭。然嘗詳之，夫子作六經，後來者溺於詁訓，未害也。濂、洛言道學，後來者借以談禪，則其害深矣。此無他，凡近者猶可進而至於高明，一流於高空，則恐無復可返之期，誤人未央也。今朱子解剝濂溪之圖象，裒列二程之遺書，以明道學之正傳者如此。窮極釋氏之「作用是性」，辨詰諸老之流入禪學，以明其徒之似是而非者如彼。使道學之源不差，而夫子之道復明，此其有功於天下萬世，較之施於用世者，撥亂反正，豈足喻勞烈之萬一哉！

此乃東發自己學術立場所在，切近人事，不落高空，凡讀日鈔，胥當注意此一分辨也。東發討論北宋理學諸儒，尤所辨析入細者，乃在分別指出二程與朱子之有相歧處。此層從來未經注意，加以剖說。夫謂朱子學本二程，此固無可疑者。然若謂朱子於傳述二程外更無建樹，則何貴於程門諸大弟子外，更多生一朱子。抑且朱學即程學，朱子僅是程門一傳人，則述朱即所以述程，闡程不煩復闡朱。朱子在宋代理學中之地位，究如何乎？後人稱述理學，必程、朱駢

舉，又必朱、陸對立。然朱子年事學歷，先於二陸。鵝湖之會，已在朱子成學之後。朱子不為反陸而有學也。故僅以朱、陸異同一觀點衡量朱子，則決不足以包舉朱子為學之大全。而且二陸之學，雖曰自成於門庭之內，兄弟之間，然豈絕無所聞見濡染於時賢，而果謂其崛然拔起於孟子以後千五百年，羣所不傳而已有獨得之秘乎？二陸之學亦時復有得於程門，惟象山喜明道不喜伊川，然豈明道、伊川伯仲之間，亦猶如象山與晦菴之相水火乎？若謂象山亦上承明道，則又當置朱子於何地？惜乎後之治理學者，必曰程、朱、陸、王，而治經學者，又必分漢學、宋學，惟求門戶之明顯，不貴道術之會通；既為風氣所限，亦是識解有蔽，故相率陷此樊囿，莫能脫出。惟東發於此，乃益見其卓犖之孤識，為前後諸儒所莫逮也。

日鈔有曰：

> 自孔孟歿，異端紛擾者千四百年。中間惟董仲舒「正誼明道」二語，與韓文公原道一篇，為得議論之正。迨二程得周子之傳，然後有以窮極性命之根柢，發揮義理之精微。議者謂比漢、唐諸儒說得向上一層。愚謂豈特視漢、唐為然。風氣日開，議論日精，濂溪之言，雖孔孟亦所未發。特推其旨，要不越於孔孟云耳。然孔子於性理，舉其端而不盡言，或言

之，必要之踐履之實，固可垂萬世而無弊。自心、性、天等說，一詳於孟子，至濂溪窮思力索，極而至性以上不可說處，其意固將指義理之所從來，以歸諸講學之實用。適不幸與禪學之遁辭言「識心而見性」者雖所出異源，而同湍激之衝。故二程甫沒，門人高弟多陷溺焉。不有晦翁，孰與救止。嗚呼危哉！故二程固大有功於聖門，而晦翁尤大有功於程子。

後人言朱學，率多注重於其辨象山，少能注重及其所加於程門之挽救。東發此條，言婉而切，語簡而摯，苟非深入兩宋理學閫奧，能眞有得於朱子論學之淵旨者，則鮮能道及於此。

日鈔又曰：

程氏發明孔孟正學於千四百年無傳之後，微言奧旨，特散見於門人之集錄，賴朱子起而搜逸訪遺，始克成編。其尤切於日用者，已類而為近思錄。然朱子必丁寧學者，更求之全書。及考其所編之全書，乃稱：「伊川自謂，惟李籲得其意，故以為首篇。」且反覆詳論，謂：「失之毫釐，則其謬將有不可勝言者。」然則學者之讀遺書全編，其又可不謹乎！

此處即本朱子意，謂讀二程遺書不可以不謹。此下遂歷舉遺書多條，而曰：

大抵孔孟之學，大中至正之極。而二程之學，正以發明孔孟之言。不幸世之黠者，借佛氏之名，售莊列之說，蕩以高虛，舉世生長習熟於其間而不自知。關程子之說，稍不加審，則動必陷入於彼。程門高弟，才莫過於謝顯道。其所錄程說之可疑，亦莫多於謝顯道。第一條所錄，以「鳶飛魚躍」為「活潑潑」，活潑潑何等語，求之孔門，惟見其云「君子之道，造端夫婦」耳。第二條言切脈，第三條言觀鷄雛，而皆指以為「仁」。切脈、觀鷄，殆於機觸神悟。求之孔子，惟曰「居處恭，執事敬」，而孟子亦以惻隱為「仁之端」耳。謂「堯舜之事如太虛中一點浮雲過目」，何其與「四海困窮，天祿永終」之戒異也。謂「一與善人處壞了人」，何其與「毋友不如己者」之意殊也。謂莊生形容道體之語為「儘好」，謂老氏「谷神不死」一章為「最佳」。此殆其本心之形見，而記憶其師平日之言，亦粉澤於其所學自成一家之後矣。揚子雲有言：「適堯舜文王為正道，非堯舜文王為他道。」愚亦謂：合於孔孟者，程錄之眞。異於孔孟者，程錄之誤。

東發固謂濂洛之言，亦有孔孟所未發，然要當不越於孔孟。治二程之學者，既惟有窺之於遺書，

而遺書中所言，乃於孔孟有合有異。二程自言所學，既不欲與孔孟樹異，則遺書中凡異孔孟之言，其當爲門人之誤記可知。此一大辨論，實亦發自朱子。惟朱子所辨猶未盡，東發繼之，此誠爲治理學治程朱學者一絕大當究心之問題。惜乎東發以外，鮮有人能具此識解，僅知辨程朱與陸王，不知於程、朱間亦當有辨也。

日鈔卷九十一，有跋尹和靖家傳一文，謂：

和靖每謂語錄不可信，至晦菴集程錄，反有疑於和靖，而學者多從晦菴。余嘗謂晦翁裒集之功固大，和靖親見之事尤的。今程錄中門人竄入禪語者頗多，和靖之說，其可廢也哉？

和靖之說不可廢，即是讀遺書必加謹也。然而又曰：

上蔡語錄雖多異於程門，而程門兄弟之格言多載焉，朱、呂二先生已取之入近思錄矣。

此又見讀遺書必加謹，而終不可置之不讀；和靖之說不可廢，而朱子之說亦同爲不可廢。故謂朱子後善學朱子者，莫東發若也。

日鈔又云：

老子貴道德而賤仁義，吾儒卽仁義而為道德，此毫芒疑似之間，韓子欲辭而闢之，亦難乎其言矣。故曰：「道有君子有小人，德有凶有吉，而道德為虛位。」若曰：「道德」之名一也，而實不同。儒者以「仁義」而居之，則道為君子之道，而德為吉德。老子舍「仁義」而欲居之，則道乃小人之道，而德乃凶德。其立辭之精，措意之工，剖析是非之要切，似未有過於虛位之說也。程錄非之，豈亦門人之誤歟，合俟知者而請焉。

此條所舉，似亦不得認爲皆由門人之紛澤。然則遺書中，縱是二程本人語，所記無誤，亦豈便盡無誤乎！惟東發下語和緩，而曰「合俟知者而請焉」。理則已明，辭則已遜，確乎乃理學醇儒之吐屬也。然日鈔他處，亦有暢論竭言不加婉辭者。其言曰：

自昔聖帝明王，所以措生民於理，使其得自別於夷狄禽獸者，備於原道之書矣。孔孟沒，異端熾，千有餘年而後得原道之書辭而闢之，昭如矣。奈何溺於異端之士，吹毛求釁，竊附程錄，欲陰為異端報仇耶。程錄嘗謂「愛主情而言，仁者愛人」，此正吾夫子之言，豈可因以「博愛為仁」非原道。程錄嘗以「虛位」之說為非，此決非程氏之言。程錄又載：「昌黎言治國平天下止及正心，而不及致知、格物。」此殆程子一時偶然之言也。孔子言

「脩己以安百姓」，孟子言「篤恭而天下平」，豈必盡及致知、格物之條目。原道曰：「堯以是傳之舜禹湯文武周公孔子，孔子傳之孟子。」所謂傳者，前後相承之名也，非他有面相授受之密傳也。託附程錄者，乃發為異說，以為此必有所見。「若無所見，所謂傳者，傳個甚麼。」堯舜禹湯文武周公孔孟相傳之道，備見於原道一書，豈復有如異端所謂「不立文字，單傳心印」之傳哉！或者此類多出於上蔡謝氏之門歟。不以「愛」為仁，而以「覺」為仁，上蔡之言也。謂有「不二法門」，而言「道無精粗彼此之分」者，上蔡之言也。載僧人總老之言，謂「默而識之是識箇甚麼」，「無入而不自得是得箇甚麼」，亦上蔡之言也。凡今所議原道三說，往往類此，愚故意其為上蔡謝氏之門，依倣而託於程錄也。

北宋儒學復興，雖不尊韓，直至二程而其說始變。伊川謂其兄明道，乃「孟子死後千四百年一眞儒，秦漢而下，未有臻斯理」，則昌黎之不當被指數，乃及遺書之於原道屢有非貶，亦固其宜矣。下逮朱子，晚歲親校韓集，於昌黎可謂偏有所嗜，然亦每譏韓公爲「文人」。惟於原道「博愛爲仁」不可非，上蔡「以覺爲仁」不可依，如此之類，已加辨析。至東發乃始暢發之，幾乎依

據原道非議遺書。此在伊洛以下理學傳統中洵可謂未有之創舉也。然東發亦未遽謂二程貶抑原道，特謂其出於謝氏之門所依託，則似未見有確據。

日鈔又一條云：

原性論與生俱生，而其所以為性者五，仁義禮智信，最為端的。性有三品之說，正從孔子「上智下愚不移」中來，於理無毫髮之背。至伊洛添「氣質」說，又較精微。蓋風氣日開，議論日精，得「氣質之性」與「天地之性」對說，而後孟子專指性善之說，舉以屬之天地之性，其說方始無偏。此於孟子之說有功，而於孔子之說無傷。實則孔子言性，包舉大體，孟子之說，特指本源，而言性無出於孔子者矣。奈何三品之說本於上智下愚之說，而後進喜聞伊洛近日之說，或至攻詆昌黎耶！

崇道貶文，尊伊洛而詆昌黎，已成理學界中傳統風氣，無足怪者。而東發之辨，乃彌見可珍。

日鈔又曰：

上宰相三書，世多譏其自鬻。然生為大丈夫，正蘄為天下國家用。孔子嘗歷聘列國，孟子

亦嘗游說諸侯矣。如公才氣，千古一人，亦同流俗，困於科舉，而不得少見於世。故直攄其抱負以自達於進退人才者。始則曉以古者成就人才之道，次則動以一己飢寒之迫，終則警以天下未治，光範門雖尊，公直與之肝膈無間。然則公之抱負者為何如，而可譏其自鬻哉？

又曰：

公之三上宰相書，豈階權勢求富貴。宰相人才所由進。磊落明白以告之，公之本心，如青天白日。

又曰：

符讀書城南，世多議其以富貴誘子，是固然矣。然亦人情，誘小兒讀書之常，愈於後世之飾僞者。

示兒詩以有屋自慰，與符讀書詩正相終始。

理學家鄙視文藝，遂乃高懸一種不近人情之標格，肆所譏評。昌黎尤是文家冠冕，其三上宰相

書、符讀書城南詩等，於是更爲彈射之目標。而東發一一爲之平反。此等情懷識趣，求之一般理學家中，實爲難得。

日鈔又曰：

昌黎與馮宿論文，謂：「稱意者人以為怪，下筆令人慚，則人以為好。」歷數百年至本朝，歐陽公方能得公之文於殘棄而發揚之，否者終於湮沒。自歐陽公以來，雖曰家藏而人誦，殆不過野人議璧，隨和稱好。眞知公之文者，又幾何人哉。人誰不講孔孟之學，至遇事則往往而違其訓。人誰不讀韓歐之文，至執筆則往往而非其體。人莫不飲食，鮮能知其味。不心誠求之，是眞無益哉。

此以韓歐之文與孔孟之道相提並論，欲人心誠求之，以知其味。若繩以理學家之褊狹，是不啻教人玩物而喪志也。東發此等處，蓋皆深有得於朱學之傳統。竊謂宋明理學家若均能循此門脈，游心文藝，則其學思所至，必將遠異於如今之所見；而惜乎具此識解、備此工力者之不多覯也。

日鈔又盛讚蘇東坡韓文公廟碑，謂「非東坡不能爲，非文公不足當」，謂是「千古奇觀」。

又曰：

臨川王氏，嘗為詩以譏昌黎，曰：「紛紛易盡百年身，舉世無人識道眞，力去陳言誇末俗，可憐無補費精神。」晦菴先生校昌黎文，乃取此詩附其後。愚觀晦菴平日，於昌黎實敬其人，實愛其文，獨以其未免詩酒浮華，志在利祿，而微有嘆息之辭。瑕瑜不相揜，已極議論之公矣。今附此詩，則所未曉。且「枉費精神」之說，陸象山正以此譏晦菴，而其說正自臨川王氏來，亦豈其然乎！又世傳昌黎嘗與大顚書，其文陋甚，昌黎集無之。東坡先生嘗辨其僞矣。昌黎本以刑部侍郎到潮州，還朝久之，乃遷吏部。歐陽公所得大顚書石本，乃稱「吏部侍郎」，此可知其為僞尤明。晦菴亦以其書為眞而錄於後，亦所未曉。

此條若掩去其作者與書名，使人讀之，將更不料其乃一理學大儒所言，又是在理學中乃一意專崇朱子學者之所言。義理、考據，實事求是，文、道兼盡，本末俱到，非眞有得於朱子學之傳統者，亦宜不能有此言也。

日鈔讀柳文有曰：

六卷、七卷，皆浮屠家碑銘，惟南嶽、大明二碑，明白可誦。蓋二碑所言者律，而餘多言禪也。律者嚴潔其身，佛所教人之本旨。禪之說創於達摩，自稱「教外別傳」，佛書初無

此說也。律出於佛，其徒悍而小之。禪不出於佛，其徒張而大之。世之言 者，將安從乎。

朱子竭意闢禪，東發承之。然謂禪不出於佛，則東發自抒己見，非自朱子來。

又柳文送僧浩初序，專闢退之闢佛。東發評之云：「退之言仁義，而子厚異端。退之行忠直，而子厚邪黨。尚不知愧而反操戈。」又並論其文云：

> 柳以文與韓並稱。柳之達於上聽者皆諛辭，致於公卿大臣者皆罪謫後羞縮無聊之語。碑碣等作，亦老筆與俳語相半。間及經旨義理，則是非多謬於聖人。凡皆不根於道故也。惟紀志人物以寄其嘲罵，模寫山水以舒其抑鬱，則峻潔精奇，如明珠夜光，見輒奪目。此蓋子厚放浪之久，自寫胸臆，不事諛，不求哀，不關經義，又皆晚年之作，所謂大肆其力於文章者也。故愚於韓文無擇，於柳不無擇焉。歐陽子論文，亦不屑稱韓、柳而稱韓、李，此指李翺。

宋人論文者，皆已韓、柳並稱，東發獨區以別之，又引歐陽氏言以自張。其於柳集，分別其年代

先後，文體異同，指陳利病，而一歸於作者之心術與學業。此亦淵源於朱子「文道一貫」之旨推闡來也。

其論歐陽文之本論則曰：

佛法害政，昌黎之說盡之。佛教害人心，晦菴之說盡之。不能明言其所以害而徒疾聲大呼以泄其憤，石徂徠之怪說盡之。歐陽公所謂上續昌黎斯文之傳者，正以闢佛一事。然不過就昌黎改易新說，而適以消剛為柔，如閉關息兵，惟敵之縱。嗚呼！殆所謂能言距楊墨者，皆聖人之徒歟。

又曰：

歐公雖亦闢異端，視韓文公恐不同。蘇公以公繼韓，上達孔孟，此則其一門之授受所見然耳。故求義理者必於伊洛，言文章者必於歐蘇。盛哉我朝，諸儒輩出，學者惟其所之焉，特不必指此為彼爾。

得於義理，未必即得於文章。得於文章，亦未必即得於義理。二者苟不能合一，亦不當據此廢

彼，莫如惟其所之。東發之意偉矣。朱子後，能爲此言者殆惟東發也。

東發又引歐陽言（見讀史本朝名臣言行錄）「文學止於潤身，政事可以及物」，而曰：「公一代文章宗師，東坡先生所尊事，昌黎公以來一人而已，所言猶若是，後之欲爲文者可以觀矣。」是則東發日鈔雖不廢集部，要其意亦非欲以爲文人而已。此則亦當辨者。

其讀蘇文上劉侍讀書，謂：

言「天下之所少者。非才也，氣也」。愚謂人才以氣爲主，此論得之。又言「凡所以成者，其氣也，其所以敗者，其才也」。愚謂此立論之過，幾於偏矣。其實成天下之事者才也，遂吾身之才者氣也。才、氣雖異名，二之亦不可。今以才爲敗，是見才於流弊，而不見才於本原。見才於後世，而不見才於古人也。

又讀思堂記，謂：

「心之官則思」，自古未聞無思之說。「天下何思何慮」，言理有自然，不待思也。「不思而得」，言德盛仁熟，不必思者也。如「朋從爾思」、「思而不學」之類，則戒人之過

於思也。思不可無。東坡才高識敏，事旣立就，而又習用道家之說，以愛惜精神為心，故創言無思。非孔孟教人意。自得之趣，不可以訓。

此皆就文章辨義理。義理無窮，則文集亦何可不究。伊川亦以讀書爲格物窮理之一端，然程門教人讀書，終嫌太狹，伊川並莊、列亦不寓目。和靖來程門半年，僅得看大學、西銘。文章之士，愛於氾濫，遂使程、蘇門下終於分裂，要亦由雙方讀書風氣之相冰炭。惟讀書少，此心無放處，而必欲歸之一線，則勢將横斜軼出。朱子言：「學問孤則易入禪。」程門下梢都入禪，正亦因其視義理者太孤，讀書門路太狹，其心枯燥，有以導之。而程門「敬」字，於此乃益見其重要。此在二程當時，殆以理學之途初闢，有不得不如此者。然孔孟大道，究非蠶叢棧道之比。故二程之爲道，必至於朱子而後成，而後定。朱子始以博學廣覽教人，乃象山又譏之曰「支離」；此見當時理學門戶，固已深固，而來遊朱子之門者亦終不能於二程傳統下痛快得解放。東發專崇朱子，極斥象山，其讀書之廣，觀於日鈔所羅列，文集一門，韓柳以下，凡得十家；東發於此，蓋莫不竟體循玩，非聊資瀏覽而已。此乃東發善承朱子，乃其一種新學風之展開，大値注意大堪欣賞者。惜乎東發以後，此風終於不揚。治理學者仍惟奉語錄爲主，能上探經籍者已少，能旁及百家者更

於思也。思不可無。東坡才高識敏，事旣立就，而又習用道家之說，以愛惜精神爲心，故創言無思。非孔孟教人意。自得之趣，不可以訓。

此皆就文章辨義理。義理無窮，則文集亦何可不究。伊川亦以讀書爲格物窮理之一端，然程門教人讀書，終嫌太狹，伊川並莊、列亦不寓目。和靖來程門半年，僅得看大學、西銘。文章之士，愛於汜濫，遂使程、蘇門下終於分裂，要亦由雙方讀書風氣之相冰炭。惟讀書少，此心無放處，而必欲歸之一線，則勢將横斜軼出。朱子言：「學問孤則易入禪。」程門下梢都入禪，正亦因其視義理者太孤，讀書門路太狹，其心枯燥，有以導之。而程門「敬」字，於此乃益見其重要。此在二程當時，殆以理學之途初闢，有不得不如此者。然孔孟大道，究非蠶叢棧道之比。故二程之爲道，必至於朱子而後成，而後定。朱子始以博學廣覽教人，乃象山又譏之曰「支離」；此見當時理學門戶，固已深固，而來遊朱子之門者亦終不能於二程傳統下痛快得解放。東發專崇朱子，極斥象山，其讀書之廣，觀於日鈔所羅列，文集一門，韓柳以下，凡得十家；東發於此，蓋莫不竟體循玩，非聊資瀏覽而已。此乃東發善承朱子，乃其一種新學風之展開，大値注意大堪欣賞者。惜乎東發以後，此風終於不揚。治理學者仍惟奉語錄爲主，能上探經籍者已少，能旁及百家者更

南豐與荆公俱以文學名當世，最相好，且相延譽。其論學皆主考古，其師尊皆主揚雄。其言治皆纖悉於制度而主周禮。荆公更官制，南豐多為擬制誥以發之。豈公與荆公，抱負亦略相似，特遇於世者不同耶。抑聞古人有言：「有治人，無治法。」詳於法必略於人。秦法之密，漢網之疏，其效亦可覩矣。南豐之文多精覈，而荆公之文多澹靜。荆公之文多佛語，而南豐之文多闢佛，此又二公之不同者。

朱子極喜南豐文，少嘗慕效之。日鈔此條，兼論南豐、荆公，論其文，又論其人、其學。並縱及於歷代之治道，宋初之政制，又及於周官一書之不可信用。皆是卓見獨出。苟非性理大儒，固不能有此魄力與此識見。因經史治道，本當爲性理大儒所潛心探索也。若限於以談心說性爲理學，則遇南豐、荆公集，亦將有無話可說之憾。而一輩以絺章繡句爲盡文學之能事者，雖日抱曾、王兩集，亦將無話說得到此。

其讀荆公集，於荆公上仁宗皇帝書言「方今患在不知法度」，其他如伯夷論、三聖人論、周公論之類，無不一一爲之考覈其所論之是非得失；而於老子辯，則深喜之，謂：「當寫出熟讀。」又曰：「上人書云：『文者務於有補於世而已。』與祖擇之書謂：『二帝三王引而被之天下之民，

孔子孟子書之策，皆聖人之所謂文。』愚謂論文至此，不其盛矣乎。」此皆於荆公集有所取。

又曰：

文人不護細行，世有是言矣。亦孰知博學能文，其清修苦節有如荆公者乎！公之文，有論理者，必欲兼仁與智而又通乎命。有論治者，必欲養士、教士、取士，然後以更天下之法度。其文率曖昧而不彰，迂弱而不振，未見其犂然當人心，使人心開目明，誦詠不忘者。或者，辨析義理之精微，經綸治道之大要，固有待於致知之眞儒耶。惟律詩出於自然，追踪老杜，記誌極其精彩，髣髴昌黎，雖有作者，莫之能及。公其文人之護細行者乎。

東發評荆公乃「文人而護細行」，評其文，謂「未能使人心開目明，誦詠不忘」，所評皆迥不猶人，而又恰切不移。又謂其「因細行而致大用」，並引蜀人某氏言「人雖誤國，文則傳世」，謂是「確論」。因謂其「論治講理之文，與題詠記碣之文如出兩手，不當例觀」。此等皆是論人、論事、論學、論文，平正明達，各得其當，洵非性理大儒則莫能如是也。

其讀山谷集則曰：

涪翁孝友忠信，篤行君子人也。世但見其嗜佛老，工嘲詠，善品藻書畫，遂以蘇門學士例目之。愚熟考其書，其論著雖先莊子而後語、孟，至晚年自列其文，則欲以合於周孔者爲內集。不合於周孔者爲外集。其說經，雖尊荆公而遺程子，至他日議論人物，則謂周茂叔人品最高，謂程伯淳爲平生所欣慕。方蘇、程門徒相詆，獨涪翁超然其間，無一語雷同。方荆公欲挽俞澹老削髮半山，涪翁亦嘗諫止。此其天資高明，不緇不磷，豈蘇門一時諸人可望。讀涪翁之書而不於其本心之正大不可泯沒者求之，不足知涪翁，亦恐自誤。

如此之論，誠所謂義理、考據、辭章三者兼盡，豈止爲涪翁一人辨白而已乎！惜乎東發此辨，後人亦少注意。蓋東發生時不淑，其書流布既已不廣，又文章之士不讀性理書，研心性號理學者又排拒文章，不加理會，於是東發此等議論，七百年來，眞如古調之獨彈，無有過而聽之者。信知學風不變，則眞學實見，終亦甚難豁然而出也。

其讀汪浮溪集則曰：

浮溪之文，明徹高爽，歐蘇之外，邈焉寡儔。艱難扈從之際，敷陳指斥，尤多痛快，殆有烈丈夫之氣。至其行貴詞，則痛詆李綱；草麻制，則力褒秦檜。平居議論，則鄙經學而尊

詞章。詞章陋習，滅沒人才，一至此甚。不然，公之成就，豈止如今日所見而已哉！

理學之外不能無詞章，而詞章終亦不能背棄理學以自成爲文章。學術失其正，其害至於滅沒人才，東發之寄慨者深矣，又豈僅爲汪氏一人而發。

其讀范石湖集有曰：

自昔士大夫建明，多爛然於高文大册之間，而至今小民疾苦，終蹙然於窮簷敗壁之下。豈非人存則政舉，而有國有家者，常宜以得人為急務哉！

東發以石湖擬東坡，謂兩人皆「蹤跡遍天下，審知四方風俗，所至登覽賦詠，爲世欣慕。」然又謂：「蘇文開闢痛暢，又放浪嶺海，四方人士爲之扼腕，故身益困而名益彰。石湖文簡樸無華，又致位兩府，福祿過之，流風遺韻，亦易消歇。」其所較量於兩人者，可謂深摯。然蘇、范皆文章之士，而亦皆能關心民瘼，東發以士大夫之高文大册與窮簷敗壁間之小民疾苦相提並論，而主爲政者宜以得人爲首務，此則其論治重人過於重法之一貫主張也。

其讀葉水心集有曰：

乾、淳間，諸儒彬彬輩出，晦翁本大學致知格物以極於治國平天下，工夫細密。而象山斥其支離，直謂卽心是道。陳同甫修皇帝五霸之學，欲前承後續，力拄乾坤，成事業而不問純駁。陳傅良則又精史學，欲專修漢、唐制度吏治之功。其餘紛紛，大要不出此四者。雖精粗高下難齊，而皆能自白其說，皆足以使人易知。獨水心混然於四者之間，總言統緒，然未嘗明言統緒果為何物，令人曉然易知。

又曰：

水心論兵、財、習俗，明白貫徹，筆端有口，一何奇也。其論皇極、大學、中庸，但見其班班有字，而玩索莫曉，一何甚也。

又曰：

水心能力排老莊，乃並譏伊川。能力主恢復，乃反斥張魏公。能力詆本朝兵財靡敝天下以至於弱，乃欲割兩淮、江南、荆、湖棄諸人，以免養兵，獨以兩浙為守。水心之見稱於世者，獨其銘誌、序跋筆力橫肆爾。近世自號得水心文法者，乃以陰寓譏罵為能。不於其橫

肆，而獨於其戲者。水心之傳世者僅此，而學之者又辱之，且關學者心術，故爲之辨。

凡其辨水心，學術、政事、文章三項，一一精覈，後世論者莫能及。

以上備引日鈔讀文集十家，以見理學家中能游心文苑，朱子以下，當首推東發。此途不闢，則理學終成偏枯。而東發於朱子文，則尤極崇揚。茲引其一節以殿，曰：

晦菴先生天才卓絕，學力宏肆。落筆成章，殆於天造。其剖析性理之精微，則日精月明。其窮詰邪說之隱遁，則神搜霆擊。其感慨忠義，發明離騷，則苦雨淒風之變態。其泛應人事，遊戲翰墨，則行雲流水之自然。究而言之，皆此道之流行，猶化工之妙造也。

蓋東發所抱「文道一體」之理想境界，卽以朱子一集爲其具體之實例也。

日鈔於子部，上自莊老，下迄當代，一一爲之別眞僞，判是非，用力亦甚勤。如曰：

莊子以不羈之才，肆跌宕之說，創爲不必有之人，設爲不必有之物，造爲天下所必無之事，用以眇末宇宙，戲薄聖賢，走弄百出，茫無定踪，固千萬世詼諧小說之祖。然時有出於正論者，所見反過老子。老子不過卑退自全，莊子往往明白中節。

又曰：

莊子可錄者過於老子，然其悖理則尤甚於老子。

又論荀子主性惡曰：

彼所謂「僞」，人為之名，非詐僞之謂。若曰人性本惡，修為斯善，其意專主習而不主性，其說遂墮一偏。又古今字義漸變不同。如古以「媚」為深愛，而後世以為邪。古以「佞」為能言，而後世以為諂。荀子所謂「僞」，殆類中庸之所謂「矯」。擇言不精，遂犯眾罵。

其論管子，謂：

其書不出一人之手。大抵其別有五。心術、內業等篇，影附道家以為高。侈靡、宙合等篇，刻斲隱語以為怪。管子之情見於牧民、大匡、輕重之篇。牧民之篇最簡明，大匡之篇頗粉飾，輕重之篇殆傅會。

其論列子，謂：

其靜退似老聃。老聃用隱術，而列子無之。其誕謾似莊周。莊周侮前聖，而列子無之。其學類楊朱。故其書有楊朱篇。張湛序其書，謂「往往與佛經相參」，則晉人好佛，因列子多誕，寄影其間。

其論公孫龍，曰：

其略有四，一曰白馬非馬，二曰物莫非指，三曰雞三足，四曰堅白石。臧三耳之辨，亦出公孫龍，孔叢子、呂氏春秋載之，此書不及。

其論淮南子，曰：

自周衰，天下亂，諸子蜂起，爭立異說。漢興，一切掃除，歸之忠厚，諸子之餘黨無所售，諸侯王之好事而不知體要者稍稍收之。淮南王安不幸貴盛而多材，慷慨而喜事，起而招集散亡，於是戰國以來諸子遺毒餘禍皆萃於安。

又曰：

古語有之：「君子道其常，小人道其變。」諸子之所語者變而已。莊列以來無一不然，鴻烈所集，大率此類。而於其紛然類集之中，乃有自反其說，足以明天下之常者。始作衣者，十三卷以為伯餘，十九卷以為胡曹，此則集衆為書，不相參照之弊。

論陸賈新語曰：

賈本旨謂「天下可以馬上得，不可以馬上治」之意，十二篇咸無焉，此書似非陸賈之本眞。

其論春秋繁露曰：

隋、唐、國初繁露，未必皆董仲舒之舊。中與後繁露，又非隋、唐、國初之繁露。漢世之儒，惟仲舒仁義三策，炳炳萬世，曾謂仲舒之繁露而有是乎？歐陽公讀繁露不言其非眞，而識其不能高其論以明聖人之道。仲舒純儒，歐公文人，此又學者所宜審也。

其論論衡曰：

惜其初心發於怨憤，持論失於過激，失理之平，正與自名「論衡」之意相背。至其隨事各主一說，彼此自相背馳。

其論申鑒，曰：

喜於立論，而當理者殊少，文亦頗卑弱，與其所著漢紀頗不類，未知果悅之眞否？

其論參同契，曰：

近世蔡孝通學博而不免於雜，嘗留意此書，晦翁與之游，因為校正，其書頗行，然求其義則終無之。

其論孫子，曰：

孫子之書，兵家之祖，亦庶幾乎立言之君子。諸子自荀、揚外，其餘浮辭橫議者莫與比。

右所引摘，不足日鈔所論刊四之一，又每書僅摭其數語，特以見東發讀書，義理、考據、辭章無不游心；小至於一事一物，大至於世運隆汚，宇宙道要，學博而能醇；與盡屏文史百家，專務幾條語錄，談心說性，而自謂理學者，乃絕不相似也。

東發於史學，亦見博洽。日鈔以外，復有古今紀要十九卷，上起左、國，下訖北宋，專就史書，撮其綱領，採其粹語，而主要一歸於人物。博綜條貫，細大並包，兼附評論，簡約扼要。取以與日鈔合讀，可見東發治史之大概。但不知兩書先後。竊疑既已遍及古今諸史，當是一時循次誦讀，則日鈔讀史諸卷應在前；同時又加整理，乃成紀要也。

日鈔無東漢書，僅有一條附西漢書末，而紀要後漢占一卷，首尾無缺。則日鈔必是本有而佚空也。其僅有之一條云：

東漢人才，類過西漢。西漢如董生、王陽以道出處者，不過一二人。其他類皆才智之士。東漢則忠信篤厚之士十居八九。自光武初興，一時驅馳介冑者，已莫不然。才智者可與集當世之功，忠信者可與語古人之道。然東漢卒不古若者，世祖鑒新莽之弊，終東漢之世，士大夫未嘗得一日之權也。以是事歸臺閣，又歸外戚，又歸宦官，而道義之士卒殲於黨

綱。嗚呼悲夫！天子之職，在論一相，而可因咽廢食也哉。

東發論政，常主有治人，無治法。故其讀史，亦備詳人物，而不過重於制度。惟東漢書僅存此一條，而要言不煩，一切盡歸之於光武創制之不善。此見高賢大儒之讀書，其所爲終異於常人也。

其論三國志云：

「蜀者，地之名，非國名也。昭烈以漢名，未嘗以蜀名。不特昭烈，雖孫氏之盟亦曰：漢、吳既盟，同討魏賊。」彼小人今，獨何所據而以蜀名之。國之有稱號，猶人之有姓氏，自古未有改人之姓氏而筆之書，則亦未有改人之國號而筆之史者。劉淵自謂漢，人猶謂之漢；元帝纍纍南渡，世亦謂之晉。未聞以其居吳而謂之吳也。史氏實錄，將以示信萬世，從而蜀之，何歟？

紀要亦曰：

陳壽何人，一旦滅漢之號而私以蜀為稱。習熟既久，甚至通鑑亦仍其舊。

此一檢舉，陳壽以來發其覆者不多。朱子以通鑑承三國志書「蜀入寇」，遂起意欲爲綱目，然於昭烈國號爲漢非蜀，竟亦未能辨正。東發始發此正名之議，然此下魏、蜀、吳三國稱號，竟亦莫之能改，陳壽私舉，遂成歷史定案，亦可怪也。

（民國六十年一月故宮博物院圖書季刊一卷三期）

# 王深寧學述

黃東發同時，尚有王應麟，字伯厚，自號深寧居士，學者稱爲厚齋先生，其學亦承朱子。清江貝瓊之言曰：

自厚齋尚書倡學者以考亭朱子之說，一時從之而變。故今粹然皆出於正，無陸氏偏駁之弊。然則四明之學，以朱而變陸者，同時凡三人矣。史果齋也，黃東發也，王伯厚也。三人學術既同歸矣，而其倡和之言不可得聞，何也？厚齋著書之法，則在西山眞為肖子矣。

是元儒固謂東發、伯厚，其學同歸。黃梨洲宋元學案原稿，以深寧傳附眞西山學案，亦承貝清江之意。全謝山宋元學案，始別爲深寧學案，其言曰：

四明之學多陸氏，深寧之父，亦師史獨善以接陸學。而深寧紹其家訓。又從王子文以接朱氏，從樓迂齋以接呂氏，又嘗與湯東澗遊。東澗亦兼治朱、呂、陸之學者也。和齊斟酌，不名一師。

又爲同谷三先生書院記，其言曰：

王尙書深寧，獨得呂學之大宗。或曰：深寧之學，得之王氏埜、徐氏鳳，王、徐得之西山眞氏，實自詹公元善之門。而又頗疑呂學未免和光同塵之失，則子之推爲呂氏世嫡也，何歟。曰：深寧論學，蓋亦兼取諸家。然其綜羅文獻，實師法東萊。況深寧少師迂齋，則固明招之傳也。

又爲宋王尙書畫像記，亦曰：

先生之學，私淑東萊，而兼綜建安、江右、永嘉之傳。

竊謂謝山學案，於史學有貢獻，而於理學爲皮外。並深受李穆堂影響，於朱子更持偏見。其於王

伯厚困學紀聞，又繼閻百詩、何義門兩人之後，爲之箋注，其重視此書可知。其序有曰：「江西萬丈孺廬見之，嗟賞以爲在二家之上。」萬孺廬亦如李穆堂，由陸氏而尊荊公，其偏見亦特深。故謝山於深寧，決不承其學出朱子，然此實自元以下學術界之公論。袁桷序困學紀聞有曰：

禮部尚書王先生出，知濂、洛之學，淑於吾徒之功至溥。然簡便日趨，偷薄固陋，瞠目拱手，面牆背芒，滔滔相承，恬不以為恥。於是為困學紀聞二十卷，具訓以警。

謝山評之曰：「清容絕不知學。」

今考袁桷於深寧六十五歲時來受業，時宋亡已十二年。桷亦年十二，自稱在門下十年。清容集有陳志仲墓誌，有云：「宋季詞科，呂成公、眞文忠傳諸徐鳳，徐鳳傳諸王公應麟。」則前人謂深寧得呂、王之傳者，特指其早年詞科之學言。深寧之從學於王埜，在十九歲時。其從學於徐鳳，則不知在何年。要之皆早歲之事。清容從學於深寧則在深寧之晚歲。困學紀聞乃深寧晚歲著作，清容十年親炙，其言寧不可信，乃可以「絕不知學」四字輕加棄斥乎？

四庫全書困學紀聞提要有曰：

應麟博洽多聞，在宋代罕其倫比。雖淵源亦出朱子，然書中辨正朱子語數條，如論語註「不舍晝夜」舍字之音，孟子註曹交曹君之弟，及謂大戴禮為鄭康成註之類，皆考證是非，不相阿附。

亦明謂深寧之學淵源朱子。至其舉辨正朱子語，皆屬小節，遠不能與東發之駁朱子者相比，然又何害東發之一宗朱子乎？又案紀聞卷七云：「楚辭辨證云：『洪引顏師古曰：舍，止息也。屋舍、次舍皆此義。論語不舍晝夜，謂曉夕不息耳。今人或音捨者非是。』辨證乃朱子晚歲之書，當從之。」則此一條，乃是即以朱子正朱子也。

今請證之以紀聞之本書。紀聞卷十五有曰：

止齋謂本朝名節自范文正公，議論文章自歐陽子，道學自周子。三君子皆萃於東南，殆有天意。

又曰：

周元公生於道州，二程子生於明道元二間，天所以續斯道之緒也。

又卷五有曰：

朱文公答項平父書云：「子思以來，教人之法，惟以尊德性、道問學兩事為用力之要。子靜所說，專是尊德性事，而某平日所論問學上多。所以為彼學者，多持守可觀，而看義理不細。而某自覺於為己為人上多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊。」即此觀之，文公未嘗不取陸氏之所長也。太極之書豈好辯哉。

觀此三條，知上引袁清容、貝清江以及四庫館臣之言皆不虛。全謝山亦知紀聞援引奧博，非可以陸學相擬，乃亦不欲歸之於朱，乃謂其兼取朱、陸，而獨得呂學之大宗。然考紀聞卷十五引李微之云：

東萊之學甚正，而優柔細密之中，似有和光同塵之弊。象山之學雖偏，而猛厲粗略之外，卻無枉尺直尋之意。

若以此條會合上引三條同看，深寧之於朱、呂、陸三家，豈誠如謝山所謂「和齊斟酌，不名一

師」乎？至謝山謂深寧少師迂齋，證其爲明招之傳，此亦誤不足據。謝山宋元學案麗澤諸儒學案：「樓昉，號迂齋，從東萊於婺。李悅齋學士，王厚齋尚書，其高弟也。」王梓材案云：

李悅齋爲紹熙庚戌進士，厚齋尚書以嘉定癸未生，相去三十四年。且其父溫州，已是幼從迂齋，尚書未必再及樓門。

則謝山之誤顯然矣。

又考深寧四明文獻集卷一詩考語略序有曰：

漢言詩者四家，師異指殊。賈逵撰齊、魯、韓與毛氏異同，梁崔靈恩采三家本爲集註。今惟毛傳鄭箋孤行。韓僅存外傳，而齊、魯詩亡久矣。諸儒說書，一以毛、鄭爲宗，未有參考三家者。獨朱文公集傳，閎意眇指，卓然千載之上。言關雎則取康衡。柏舟婦人之詩，則取劉向。笙詩有聲無詩，則取儀禮。「上天甚神」，則取戰國策。「何以恤我」，則取左氏傳。抑戒自儆，昊天有成命道成王之德，則取國語。「陟降庭止」，則取漢書註。賓之初筵，飲酒悔過，則取韓詩序。「不可休思」，「是用不就」，「彼岨者岐」，皆從韓

詩。「禹敷下土方」，又證諸楚辭。一洗末師專己守殘之陋。學者諷泳涵濡而自得之，躍如也。文公語門人，文選註多韓詩章句，嘗欲寫出。應麟竊觀傳記所述三家緒言，尚多有之。網羅遺軼，傳以說文、爾雅諸書，萃為一編，以扶微學，廣異義，亦文公之意云爾。集傳者或有考於斯。

觀於此序，知厚齋之治詩與其治經之宗師所在矣。

又同卷跋袁潔齋答舒和仲書有曰：

右潔齋袁先生答廣平舒先生和仲書。昔子朱子有言，子思教人之法，以尊德性、道問學兩事為用力之要。陸子靜所言，專是尊德性。潔齋先生之學，陸子之學也。觀其尺牘，皆勉學之要言。蓋尊德性實根本於學問，未嘗失於一偏，是亦朱子之意也。所謂「但慕高遠，不覽古今，務為高論，不在書策」者，箴末俗之膏肓，至深至切。所謂「古人多識前言往行，日課一經一史」，斯言也，學者當書紳銘几，晝誦夜思，尊所聞，行所知，可不勉歟。

此亦所謂以朱變陸之一證也。

又紀聞卷一有曰：

> 召平、董公、四皓、魯兩生之流，士不以秦而賤也。伏生、浮丘伯之徒，經不以秦而亡也。萬石君之家，俗不以秦而壞也。剝之終曰「碩果不食」，陽非陰之所能剝。

深寧紀聞之書成於元代。袁淸容集言：「深寧當元初，嘗爲俗吏所窘，惟杜門用晦而已。久之，始有稍稍致敬於深寧者，然深寧杜門如故。」謝山以紀聞此條爲深寧有感於身世之言，是也。四明叢書有深寧文鈔摭餘編，卷一有戴氏桃源世譜序，有曰：

> 彼黍離離，故家與國升降。雖然，義理在人心，萬古不磨。綱常在宇宙，億世不泯。伏生、申公、高堂生之經學，士不以秦而賤。萬石君家之孝謹，魯兩生之節操，俗不以秦而薄。言「良貴」者不以人爵，言「不朽」者不以世祿。修其在我而已。

知此意深寧乃屢言之，其有感於身世者至深矣。明遺民顧亭林有亡國、亡天下之辨，又曰：「天下興亡，匹夫有責」，此卽深寧「修其在我」之意也。

紀聞又曰：

天地未嘗一日無陽，亦未嘗一日無君子。故十月為陽，純坤稱龍。易於蠱，「終則有始」。於剝，「消息盈虛」。於復，「反復其道」。皆曰「天行也」。然則無豫於人事與？曰：聖人以天自處，扶陽抑陰，盡人事以回天運，而天在我矣。

卷三又曰：

「凡百君子，各敬爾身。胡不相畏，不畏於天。」詩云：「宗周既滅」，哀痛深矣，猶以敬畏相戒。聖賢心學，守而勿失。中夏雖亡，而義理未嘗亡。世道雖壞，而本心未嘗壞。君子修身以俟命而已。

如深寧、亭林皆值亡國之餘，痛怵於亡天下之將臨，而修身以俟，盡人事以回天運者也。桃源世譜序深望於故家文獻之嬗續，並引及呂成公語；亭林作裴村記，亦由此寄慨。然固不得謂王、顧之意，乃在彼而不在此也。

紀聞卷一又云：

廉恥，國之脈也。廉恥泯則國從之。

卷二又云：

畢命一篇，以風俗為本。殷民既化，其效見於東遷之後。盟、向之民，不肯歸鄭，陽樊之民，不肯從晉。及其末也，周民東亡而不肯事秦。王化之入人深矣。唐賈至議取士，以安史之亂為鑒。謂：「先王之道消，則小人之道長。小人之道長，則亂臣賊子生焉。」蓋國之存亡在風俗。四維不張而秦歷促，恥尚失所而晉祚覆，至其知本之言哉。

又曰：

乃命三后。先儒曰：「人心不正，則入於夷狄禽獸，雖有土不得而居，雖有穀不得而食。故先伯夷而後及禹、稷。」此說得孔子「去食」、孟子「正人心」之意。小雅盡廢，其禍烈於洚水。四維不張，其害僭於阻饑。

此條引「先儒」，乃呂東萊書說。深寧引朱子，必稱文公，又曰子朱子。其於東萊，則或稱「先儒」。其於朱、呂兩人之輕重，卽此小節可見，亦可見謝山言之無證也。

又卷二十有曰：

尚志謂之士，行己有恥謂之士，否則何以異乎工商。

顧亭林特以「博學於文，行己有恥」八字教人。其爲日知錄，極近困學紀聞。博學於文，兩人固極相似。其重視風俗，而以「行己有恥」四字自律，實亦紀聞之書先啟之也。

又紀聞卷十三有曰：

曲禮、少儀之教廢，幼不肯事長，不肖不肯事賢。東都之季，風化何其美也。魏昭請於郭泰，願在左右，供給灑掃。荀爽謁李膺，因爲其御。范滂之歸，鄉人殷陶、黃穆侍衛於旁，應對賓客。闕里氣象，不過是矣。

亭林日知錄特標風俗一卷，而最稱美東漢，其意亦自紀聞啟之。

又卷二十有曰：

「羣居終日，言不及義」，而險薄之習成焉。「飽食終日，無所用心」，而非僻之心生焉。故曰：民勞則思，思則善心生。寤寐無爲，澤陂之詩所以刺也。

亭林日知錄即以論語此兩語分說南北風俗之病，方樸山已謂其即本之紀聞。紀聞卷七又云：

沮溺、荷篠之行，雖未能合乎中，陳仲子之操，雖未能充其類，然惟孔孟可以議之。斯人清風遠韻，如鸞鵠之高翔，玉雪之不汙，視世俗徇利亡恥，饕榮苟得者，猶腐鼠糞壤也。小人無忌憚，自以為中庸，而逸民清士，乃在譏評之列，學者其審之。

謝山云：「此言亦必有感於當時之爲孔光、馮道者。」今按：亭林託言其母，矢志不仕。鸞鵠高翔，玉雪不汙，異世同情，亦猶深寧之在元世也。又卷六有云：

公山不狃曰：「君子違不適讐國，所託也則隱。」斯言也，蓋有聞於君子矣。背君父以覆宗國者，不狃之罪人也。

謝山曰：「斯言也，爲呂文煥、劉整、范文虎諸人言之。」故凡其心不在宋、元之際以及明、清之際之天地大轉變、夷夏大反覆者，即不足以讀困學紀聞與日知錄。亦可謂凡其心不在民族文化

絕續興亡之大者，卽不足以與論深寧、亭林兩人之爲人與爲學。

深寧文鈔摭餘編卷一又有諸經通義序，有曰：

聖人作經載道，學者因經明道。學博而不詳說之，無以發羣獻之眇指。說詳而不反約，無以析羣言之殽亂。經學至於通而止，漢儒之說，何其紛紛也。

深寧言「作經載道」，「因經明道」，亦可謂卽是亭林「經學卽理學」之先聲。此種在經學上之見解與抱負，苟非淵源朱子，又豈呂、陸之傳乎？淸儒如閻潛邱、全謝山，固亦極重深寧，然僅知重其博雅，於深寧明道求通之意，固無所知。惟在彼兩人，尙未有漢、宋壁壘之見，而終無免於漢、宋壁壘之繼起。徒務博雅考證，雖不爲漢儒之紛紛，亦以成此下淸儒之拘拘，此亦學術史上一至可惋憾之事也。

又同卷小學紺珠序有曰：

小學者，大學之基也。見末知本，因略致詳，誦數以貫之，倫類以通之，博不雜，約不陋，可謂善學也矣。

深寧注重小學，顯亦淵源朱子。然非清儒乾嘉以下之所謂小學也。

又四明叢書有陳餘山輯深寧年譜，引汝儀遺民自誌一文，乃深寧先期自爲墓志，有曰：

制稿才弱，文不逮古。嗜學老不倦，爲困學紀聞。彙次之書，有詩考、詩地理考、漢藝文志考、通鑑地理考、地理通釋、通鑑答問，集解踐阼篇、補注急就篇、王會篇。輯古今言行爲家訓。其文稿曰深寧集，然不足傳也。

此乃深寧自道其畢生治學，於早年詞科本不自滿。而謝山深寧學案則曰：「予之微嫌於深寧者，正以其詞科習氣未盡。」固何爲而必作此言乎？至於深寧自謂彙次諸書，亦非深寧所重。深寧所鄭重提及者，則爲其「嗜學老不倦」而所爲之困學紀聞。其書經史湛深，明道經世，此下惟亭林日知錄足以媲美。而謝山又必以爲深寧獨得呂學之大宗。又曰：「其綜羅文獻，實師法東萊。」不知紀聞一書，論其精神血脈，究與東萊爲學有甚深之類似否？抑亦可謂厥後亭林之學，亦復師法東萊否？謝山宋元學案，其綜羅文獻之功，謂其師法東萊則可；其注意明、清之際之鄉邦文獻，在當時，不可謂其無所得於深寧與亭林。然其爲學之精神血脈，則固與深寧、亭林不可相提並論矣。今可謂謝山之爲學案，乃是其經史學之一種表現。而謝山之經史學，乃淵源於深寧、亭林。

而深寧、亭林經史之學之別有其淵源，則謝山所不知也。

昔孟子論學，有「親炙」與「私淑艾」之別。孔子以聖師垂教，七十弟子及門親炙，斯誠曠世難覯之奇遇。然既生值同時，能尊所聞、行所知則止，若求別有闡發，其事則難。抑且身在廬山中，不易識廬山之眞面目。孔子惟讚顏回爲好學，因顏子於孔子，所識特深。然使顏子獲壽，後孔子而卒，恐亦於孔子之道未能別有所發明。何者？時代不相異，則其立言傳教，自亦無可大相異也。孟子生後孔子百有餘歲，時移世易，雖自曰私淑艾，若有異於及門之親炙，然能發明孔子之道，使後世並稱曰孔孟，則私淑之與親炙，固雖異而並不異也。二程傳道於伊洛之間，謝、楊、游、尹及門親炙者亦有徒矣，然必至朱子而後二程之說獲以大明。朱子之於二程，亦已在百年四傳之後，是亦私淑也。朱子及門親炙之徒亦盛矣，然朱子歿，其徒亦尊所聞、行所知而止，無有能大發明於朱子之學者。下及東發、深寧，則亦三傳四傳幾達百年之久矣。余今考論朱學流衍，首舉東發、深寧，蓋以學術之傳，非久無以見其變，非變無以見其通，非通亦無以大其傳。朱子之學，傳至於東發、深寧，一若面貌全非，然其精神血脈，則固不失爲朱子之嫡傳也。

朱子之學，大率可分兩途。一曰性理之學，一曰經史之學。性理之學，上接二程。伊川之稱明道曰：「先生生乎千四百年之後，得不傳之學於遺經，以興起斯文爲己任，蓋自孟子之後一人

而已。」今縱謂伊川之言可信，然子貢有言：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有。」則豈可謂孟子以下千四百年，乃並無不賢識小者之存在乎！子貢又曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」是知孔子之教，固兼有「性與天道」與「文章」之兩途。孔子前輩弟子中，惟顏子能言夫子「博我以文，約我以禮」，知兼兩者而爲學。子貢則曰「回也聞一以知十，賜也聞一以知二」，是其著意已僅在於博文。不知孔子固曰：「吾無隱乎爾，吾無行而不與二三子者是丘也。」此乃孔子卽在文章中見性道，卽在博文中見約禮，而子貢不之知，故有孔子少言性與天道之疑。孔子後輩弟子中，有子、曾子，偏於性道與約禮。子游、子夏，偏於文章與博文。故孔子旣以告子貢，復以告曾子，皆曰「吾道一以貫之」也。

孟子似偏於性道一面，荀子則偏於文章一面。今縱謂性道之學，自孟子後千四百年無傳人，至宋而有程子。然文章之傳，則固千四百年未嘗絕。亦豈可謂此千四百年文章之傳，乃絕無性道之可見乎？朱子言性理，推尊其傳自程子。而其經史之學，則跨越二程，直溯北宋諸儒以上接漢、唐。固不得謂孔門無此文章一脈也。亦不得謂此文章一脈，乃絕無當於性道也。象山疑朱子爲支離，卽指其經史博文之一面。而自謂直承孟子。惟亦於明道無間言。此亦不得謂其非孔門約禮之

一路。然於博文之教，則終無相當。

東發、深寧二人，乃於朱學流衍中，能兼得博文、約禮之二者。惟東發似稍偏於性道，深寧似稍偏於經史。然雖畸輕畸重，各求一以貫之，固非偏於此而絕於彼。以深寧較之東萊與象山，深寧博文之學，自可兼采並納，而謝山必謂其綜羅文獻，兼取諸家，於朱、呂、陸三家之學，和齊斟酌，不名一師。此或可謂乃謝山之自道，而豈眞知深寧爲學之精神血脈所自乎！

東發、深寧以下，元儒之於朱學，終不能不偏於博文一途。既已仕於元爲異族之臣，大節已虧，何論約禮。故如吳草廬，亦僅能肆意於博文。然亦尚知理學淵源，乃轉爲朱、陸和會之說，是亦其心可諒；而繩之以朱學之正傳，則終不能與東發、深寧相擬。明儒繼起，懲元之弊，又轉而薄文章，重性道，於是有如康齋、敬齋、月川、敬軒、整菴諸人，其於朱學，皆重性理，輕經史，偏向一邊。於是而有白沙、陽明之崛起。白沙尊朱，陽明崇陸，要之其薄經史博文之學而不爲，則一也。東林高、顧，力欲挽王返朱，然其於經史博文之學，則亦終隔一間。

亭林、桴亭，身爲晚明遺民，激於民族大義，怵於亡國亡天下之深痛，其抱道爲學，一欲力反之於朱，而二人之學亦各有偏。亭林持論，謂：「性也命也天也，夫子之所罕言，而今之君子所恒言。出處去就辭受取與之辨，孔子、孟子之所恒言，而今之君子所罕言。愚所謂聖人之道，

曰：「博學於文，行己有恥。」蓋其與深寧身世同，故感慨亦同。日知錄之成書，乃若最與困學紀聞相似。然日知錄書中屢引東發，少引深寧。斯則因性道約禮之學貴能尊傳統，經史博文則尚心得。故言性理，不當有背於孔孟。言經史，則非孔孟之所能拘。此在朱子亦復如是。其言格物，一遵二程，而大學格物補傳，則固是其新創。黃梨洲言：「東發日鈔之作，折衷諸儒，即於考亭，亦不敢苟同。其所自得者深也。今但言文潔之上接考亭，豈知言哉。」此則梨洲之自爲不知言耳。而謝山承之，必以不名一師求深寧，此固不明學術大統之所在矣。

以桴亭思辨錄較之亭林日知錄，則桴亭之於性理與經史，約禮與博文，似偏重在前一路。要之亭林、桴亭之學，於此性理、經史，約禮、博文之二者，各能知「一以貫之」之意，此則可以上承東發、深寧而無媿，亦不失爲朱學之嫡傳。繼此以往，如王白田、朱湘淘二人之學，雖亦同尊朱子，然湘淘重在闡發性理，白田重在考證經史，亦復各有所偏輕偏重。凡此諸家之有得於朱學之深淺，則一可於其偏輕偏重間之差別得失而判。至如呂晚村專以民族大義闡朱，雖亦不失爲一遺民之知耻者，較之陸稼書之徒則勝矣；若論學術地位，所關者大，晚村尚不能比梨洲，固不能僅以一節而定也。

清儒之專治漢學，則始於元和惠氏。惠半農手書楹帖，曰：「六經尊服鄭，百行法程朱。」既

已時移世易，要之於滿清爲順民，縱不當以深寧、亭林知恥之義相責，縱不能以亡天下之大任繩之，然以漢學、宋學顯分爲二，卽不啻以性理、約禮之學與經史、博文顯分爲二矣。於是江鄭堂既爲漢學師承記，又爲宋學淵源記，兩記所收人物，乃截然各別。尤可異者，淵源記中有朱澤澐，卽湘淘，而更不見王白田。殆爲白田以經史考證途徑治朱子，故擯不得納入於漢、宋之兩壁壘歟？而師承記之褎然居首者，則曰閻若璩、胡渭。閻氏顯然尊崇朱子，其爲古文尙書辨僞，卽承朱子而來。於王深寧亦特知崇重，故爲紀聞特加箋注。其於亭林日知錄，曾改正數事，此其重視亭林亦可知。所異者，僅知文章，未通性道，於約禮知恥一節，則有虧矣。江氏所謂漢學、宋學之辨，豈亦僅在於此乎？而江氏書乃以黃宗羲、顧炎武兩人抑在漢學之卷末，又以黃宗羲居顧炎武之前，而曰：「梨洲乃蕺山之學，矯良知之弊，以實踐爲主。亭林乃文清之裔，辨陸王之非，以朱子爲宗。故兩家之學，皆深入宋儒之室，但以漢學爲不可廢耳。」此見其多騎牆之見，依違之言，豈眞知灼見者哉？又曰：「甲申乙酉之變，二君策名於波浪礪灘之上，竄身於榛莽窮谷之中，不順天命，強挽人心，發蛙蠅之怒，奮螳螂之臂，以烏合之眾，當王者之師，未有不敗者矣。逮夫故土焦原，橫流毒浪之後，尙自負東林之黨人，猶效西臺之慟哭。雖前朝之遺老，實周室之頑民。當名編熏胥之條，豈能入儒林之傳哉？」江氏之論如此，固無當於平章學術，而亡國

之餘，必繼之以亡天下。學術不明，人道將絕，豈不顯而易見乎？

故治漢學，則必反宋學，尤必反朱子，而元和惠氏不足當其任，仍必以休寧戴氏爲之魁。此又學術流衍趨勢所必至也。鄭堂引戴氏之言曰：「六經之至者道也。所以明道者辭也。所以成辭者字也。必由字以通其辭，由辭以通其道，乃可得之。」於是所謂「道」者，乃只存字辭之訓釋，始與性理無關，身世無關，與出處去就、辭受取與亦無關。然後異族順民，乃始可以承當大道，無玷無媿。此又元、淸兩代學術流衍所必有之趨勢，所深値後人之警惕者。而後淸儒崇漢學，治六經，乃必以許叔重之說文解字爲小學，而學術亦重歸於一途。

鄭堂又論江愼修有曰：「考永學行，乃一代通儒，戴君爲作行狀，稱其學自漢經師康成後，罕其儔匹。非溢美之辭。然所著鄉黨圖考、四書典林，帖括之士竊其唾餘，取高第、掇巍科者數百人，而永以明經終老於家。豈傳所謂志與天地擬者，其人不祥歟？」愼修此兩書，亦僅用力於考據，與明道無關，而鄭堂猶謂其「志與天地擬」；豈鄭堂亦知明道之功，四書猶當在五經之上乎？又豈是表其惋惜之情，而非屬譏諷之辭乎？抑論語之在兩漢，列於小學，孟子則入儒家，不得附於六藝。故論、孟在兩漢，皆不得列博士，明與五經有別。尊四書與五經並，其事始於程朱，豈鄭堂亦並此不知乎？又且愼修之禮書綱目，明承朱子而來；其爲近思錄集注，又明爲尊朱

之作；鄭堂又奈何不知乎！豈亦以戴氏一言，乃不得不列之漢學之壁壘中乎？抑且東原之孟子字義疏證，亦僅能本孟子辨朱子，豈亦不知推尊孟子乃出宋學，非漢學乎？

乾嘉諸儒中，求其著書能略與深寧困學紀聞、顧亭林日知錄相擬者，惟有錢竹汀之十駕齋養新錄。然竹汀固不非薄宋儒與理學，抑於朱子有極深之推尊。是固不當僅以漢學與考據掩蓋其一切。鄭堂於竹汀則曰：「戴編修震嘗謂人曰：『當代學者，吾以曉徵爲第二人。』蓋東原毅然以第一人自居。然東原之學，以肄經爲宗，不讀漢以後書。若先生，學究天人，博綜羣籍，自開國以來，蔚然一代儒宗也。以漢儒擬之，在高密之下，卽賈逵、服虔，亦瞠乎後矣，況不及賈、服者哉！」是鄭堂之重博文，似亦知非治經一途可盡；似亦知竹汀之爲學，未必卽在東原之後。然而其所擬議，則亦惟高密、賈、服而止。似乎上下千古學術之大與富，亦惟有此諸人。乾嘉以下，學術分漢、宋，卽據江氏之書，亦可見其荒謬之何所至矣。

乃下迄民國，學者猶循守漢、宋壁壘，並羣認宋學義理爲空疏，清儒考據則謂有合於西方近代之科學方法。然如深寧之困學紀聞、亭林之日知錄，其考據皆具甚深義旨，固已漫不理會。卽如黃、全兩學案，亦有網羅考據之功，乃亦棄置不顧。乾嘉以下之專經著述，此乃清儒高抬漢學以後之代表作，乃亦未嘗厝心。蓋今人之治考據，復非清儒標榜爲漢學之考據，而別自有其淵

源。此則待後人有作中國學術史者所當爲之重加論列也。

（民國六十三年十一月東方雜誌臺北復刊八卷五期）

## 〔附〕讀羅壁識遺

四庫全書子部雜家有羅壁識遺十卷，提要云：

壁字子蒼，號嘿耕，新安人。宋史無傳。據書中引陳摶寒在五更頭之讖，稱第五庚申後又十五年而祚移，則其成書在宋亡以後，其人蓋宗仰程朱之學者。如謂：「宋文章多粹，自伊洛發明孔孟，便覺歐蘇氣象不長」，又謂：「夫子之道，至晦翁而集大成。諸家經解，自晦翁斷定，然後一出於正」云云，其本指可見。然其所說，則多引經述史，考訂異同，而不屑為性命之空談；故其議論，往往精博可取。

今按：寒在五更頭一條，見本書卷十，謂宋以庚申起運，將及第五庚申，而己未警於江，又五年

理宗薨，十年祚移是也。

書末有隆慶改元三祀姑蘇方山吳岫識，謂是書：

考據確而精，論斷審而正，宋、元著述家多援引之。然傳寫日久，間有亥豕脫亡，欲借一善本訂之，遍索海內無有應。故藏於篋中六十年餘，亦不輕以借人。

凡羅氏爲人與其書之可考見者，僅此而已。全謝山宋元學案無其人。王梓材、馮雲濠所編宋元學案補遺有之，入四十九卷晦翁學案補遺朱學續傳，然僅據四庫提要，別無其他發現。惟謂：「考元史，別有羅璧，字仲玉，鎮江人。從朱禩孫入蜀，仕至都水監。」如此而已。

今按：識遺卷二有擔頭上看花一條，謂：

魏鶴山云：「人須將三代以前規模在胸次，一一從聖經看來，庶親到地位。若只在諸儒脚下盤旋，終不濟事。緣擔頭上看花，終不若樹枝頭天然活精神也。」此語蓋為舍六經泥訓詁者發。朱文公亦謂：「詩、易之類，多為先儒穿鑿所壞，使人不見當時立言本意。人須是虛心平氣，於本文之下不要留一字，惟本文本意是求，則聖賢之指得矣。」

是羅氏治學實有跨越諸儒直探六經之意。其書中治經，皆能本此意態，故每有創見。如卷一成書得書難一條有云：

漢武至前晉幾五百餘年間，歆、向父子披羣書甚精，不應孔書皆不傳，直逮晉始得之，故或者亦疑梅賾之僞。

此雖非有精密之考據，然敢疑僞孔，其言當尙在吳草廬之前。

又卷三左傳非丘明條云：

左氏端為戰國時人。當戰國時，齊有鄒衍著書，推五德之運，以符應為驗。昭九年、哀九年云云，皆與鄒子同意。三家分晉後，十二次之說行，昭十一年、襄二十八年云云，皆與之合。又如鄭人對晉曰「嘗酎」，宮之奇曰「虞不臘」，及秦不更女父、秦庶長鮑，皆出春秋後。

此皆清儒辨左氏非丘明之證，而本書亦已早發之。

又卷五秦後六經條有云：

漢儒林傳敘諸經，各有傳授，周禮獨無之。孔子於禮多從周，使周公禮書如此周詳，當不切切於杞、宋求夏、商遺禮，與夫逆為繼周損益之辭。又左傳、論語皆晚周書，胡俱無一語援周禮。

此疑周禮，引司馬溫公、胡致堂、胡五峯、蘇潁濱、晁說之、洪容齋諸家，實宋儒除李泰伯、王荊公以外之共同意見也。

又卷五泮水辟廱條有云：

泮水一詩，釋者例以學校明之，其說實肇於漢儒王制。文王有聲言「鎬京辟雍」，詩中述文王築城作豐事，亦於學無預。又上章曰「皇王維辟」，辟為君無疑。釋者例以辟雍為學，皆誤於漢儒王制也。

朱子亦以辟雍說學校，羅氏極尊朱子，而其說辟雍別出新解，亦證其能不拘拘守一先生之言。

又卷五漢儒言禮條，言：

漢儒言禮，多不近人情。若夫養老，詩述成王養老乞言之禮，曰「肆筵授几，酒醴惟醹」。

又不然，厚其祿賜，如孟子，欲有謀焉則就之，足矣。今記曰：「躬親侍膳，袒而割牲，執醬而饋，執爵而酳，着冕持干而立。」此直委巷之談，宜乎後世行之惟艱也。

此條四庫館臣譏之爲無稽。實則確有見地。羅氏之敢於疑經，宜非尋常拘儒所及矣。

卷八經解條有曰：

六經之道，至夫子而集大成。夫子之道，至晦翁而集大成。諸家經解，前後不一，自斷定於晦翁，然後一出於正。後學儻非經指授，則氾濫諸家，其誰適從。

是羅氏膽敢疑經，而終奉朱子爲依歸，諸家異說據以斷定。所以雖於經義多所駁難辨正，要自與氾濫橫決者不同。

又卷六有闕疑條，謂：

宋儒釋經，高出前古者，以不蹈漢晉以來訓詁舊脚迹，及溺於讖緯巫怪之說。考其同異，正其訛謬，析之以理。然亦有過處。寥寥千古，焚於秦，雜於漢，所謂六經皆未全之書是也。而必證三代之是，則幾於鑿。獨朱文公嘗著闕疑之說。朱文公於易有疑，亦謂：「上

無關於義理之本原，下無資於人事之訓戒，何必苦心極力以求之。」斯言足警談玄索怪者矣。

羅氏尚考訂而知闕疑，此又其傑出處也。又同卷有讀書致用條，謂：

學貴知要，不在貪多。用貴適時，不專泥古。然後為善讀書。若近時理學諸賢，於心性切切究論，又未免有芻狗事為之弊。儻不經世，與記誦詞章均為無補。故書益多，效益寡。

此條主讀書貴適時致用，不泥古，不沉溺固滯於同時理學心性之談，亦見其爲非追逐時尚之類。又同卷有迂闊條，謂：

儒本六經言，往往張皇於安平之日。及事至而為之圖，必推迹禍原亂本之所在，察其端萌而圖之，而舍經行權，又所不屑。故見儒之迂闊，乃遠大之謀謨，深長之思慮也。余謂時君世主，倉卒名知務者，閑暇多迂闊。儒者倉卒似迂闊，而閑暇則知務也。

此條持論尤具深識。曾讀上引三條，約略可知羅氏治學之大要。其他尚可與此三條之旨相發者。

如卷四有識其大者條，謂：

昔人論治必首三代，論人必希聖賢，論文必本六經，非過於矯亢也。

又卷一有孔門多才條，謂：

胡氏謂伊洛發明，然後人知孔孟可學而至。視漢晉以來儒者有間矣。至紫陽，集諸家之大成。其精本之義理，其粗究之經濟，嘗書儲才之說。物有不求，未有無物之歲。人有不用，未有無才之時。特患教無孔子，而取之之說又不大公爾。

此條見羅氏雖不切切究論心性，而於理學大宗旨所在實未忽視。凡本書論學，大致如上引。尚義理則重六經，尚經濟則重羣史。故本書多引經述史之言，可謂知以經學、史學並重者。

又卷二有三大處置條，謂：

漢初病於諸侯強大，主父偃建分王諸侯子弟之說，諸侯遂弱。唐衰，病於藩鎮跋扈，趙普建收其精兵制其錢穀之計，藩鎮遂消。宋南渡息兵，張、韓、劉、岳，擁兵方面不釋，秦

檜各除樞密使召之，由是兵權去手。偃之說，賈誼發之。普之說，爲重胤發之。檜之策，范同言之。但偃、普忠謀，檜則姦謀也。

此條可證本書論史，實能於經濟、義理兼顧並重也。

卷一史筆條有云：

敘列人物，傳褒之者贊貶之。贊稱美者傳無載。蓋人非堯舜，安能盡美。作史之道當爾，勸懲之意因寓焉。蘇老泉曰：馬遷廉頗傳，不載其議闕與之失，而見於趙奢傳。酈食其傳不載其謀撓楚權之繆，而載之留侯傳。周勃傳不載其汗出沾背之恥，而載之王陵傳。董仲舒傳不載其和親之疏，而載之匈奴傳。四臣若功十而過一，不欲因一以疵十，乃與善之意也。論蘇秦曰「其智過人」，論北宮伯子「愛人長者」，班固贊張湯曰「推賢揚善」。諸人者，過十而功一，併其一廢之，是塞人自新之路，而堅其肆惡之心。懲惡不已甚乎。後之讀者，寧復識哉。

此條亦見本書論史，時時不忘義理之證。而其言實發前人所未道。

其他如卷八辨軒轅非黃帝條，卷一辨孔子不師老聃條，卷六辨蜡臘異祭條，其他又如卷二寅正非夏正、改朔條，凡以史事證經義者極多，益知羅氏之學實承理學來。惟不喜談心性，專治經史，故於理學中乃獨尊朱子，不及北宋周、張、二程四家。竊謂其學應與王伯厚困學紀聞相似。惟不如王氏之博大。又王氏入元久，其著書深寓亡國遺民之痛，羅氏則似入元未久卽卒，又或其年壽不長，其書當大部成於宋代未亡前危殆之際，故不能如王氏之宏通而深沉也。惜其名字湮沉，事蹟無考，姑爲鈎稽其書之要略如上。

（民國六十五年七月幼獅月刊四十四卷一期）

# 吳草廬學述

朱子後闡揚朱學，於學術史上有貢獻者，宋末必舉黃震東發，明代必舉羅允升整菴，清初必舉陸世儀桴亭。此三人雖所詣各不同，要爲能得朱子學之大體及精旨所在。然元代有吳澄草廬，當時有「北許南吳」之稱。許衡先仕於元，提倡朱學，亦不爲無功。然論學問著述，惟草廬堪稱巨擘。是亦不可以無述。

宋元學案有草廬學案，黃梓材謂是卷多仍黃氏之舊。余嘗徧繙草廬全集一百卷，其中要義，黃氏采摭殆盡。前儒讀書謹密，即此可見。本文自抒觀點，稱引多出黃氏外，然不害黃氏此一案選擇之精審，讀者其兼觀焉可也。

草廬生宋理宗淳祐九年己酉，(西元一二四九)距朱子卒四十九年，下距南宋亡三十年。東發卒於宋亡後一年。劉因靜修、程文海鉅夫，皆與草廬同年生。靜修風節峻邈，似非草廬所及。然鉅

夫始強起草廬於元廷，草廬卽以母老辭歸。後雖屢經屈仕，草廬意終不屬。其與魯齋出處終是異趣。據虞集道園學古錄草廬行狀：「草廬十歲，得朱子大學等書讀之，恍然知爲學之要。必日誦大學二十過，如是者三年。次第讀論語、孟子、中庸，專勤亦如之。」是草廬幼年爲學，乃從朱子四書入門。年十九，有與人書曰：

天生豪傑之士不數也。戰國之時，孔子徒黨盡矣，楊墨之徒又滔滔，而孟子生乎其時，獨願學孔子，而卒得其傳。當斯時也，曠古一人而已，眞豪傑之士也。孟子沒千有餘年，溺於俗儒之陋習，淫於老佛之異教，至於周、程、張、邵一時迭出，非豪傑其孰能與於斯乎！又百年而朱子集數子之大成，則中興之豪傑也。以紹朱子之統自任者，果有其人乎？

又著說曰：

道之大原出於天，聖神繼之。堯舜而上，道之元也。堯舜而下，其亨也。洙、泗、魯、鄒，其利也。濂、洛、關、閩，其貞也。分而言之，上古則羲皇其元，堯舜其亨乎。禹湯其利，文武周公其貞乎。中古之統，仲尼其元，顏、曾其亨，子思其利，孟子其貞乎。近

古之統，周子其元也，程、張其亨也，朱子其利也，孰爲今日之貞乎？

道園曰：「是時先生方弱冠，而有志自任如此。」此後歲星一周，宋室遽亡。天翻地轉，社會情勢已大變。余讀草廬集，頗多應酬文字。孔子曰：「我非斯人之徒與而誰與。」朱子生平，在朝日少，在野日多，然凡所交接，或公或私，朋徒門人，切瑳討論，則莫非以道義學術爲主。故其文集一百二十卷，卽應酬，卽著述。而朱子學之宏博精深，及其與年俱進之概，胥可於是覩之。草廬自易代後，卽息影田園，凡所交接，見於文集者，約略分別，一則曰詩人。蓋元初未有科舉，南人更所歧視，一時讀書人，相率寄情吟咏，以詩歌爲逋逃藪，亦爲不失風雅。次則爲醫生。挾岐黃術餬口。不爲良相，爲良醫，亦以救世。又次則琴士、畫師，乃至方外道士、相士、卜者之流。更次則風水相地，此風乃特盛於江西。草廬縱以上承朱子學統自任，然時代已非，前擬之東發，後擬之整菴，背景皆遠不如。陸桴亭在淸初，其時江南理學風氣亦尙盛，處境亦非草廬所能企及。學術興衰，關於時運。知人論世，此當於草廬致慨歎也。

草廬之生，理學未絕，而講學之風則已衰。故東發以下如王伯厚、胡身之，皆從事博讀，未聞講學。卽謝枋得、文天祥，亦未參講席。草廬早年亦多致力於記誦，不見師友之會講。嘗爲尊

德性道問學記有曰：

止於訓詁之精，講說之密，如北溪之陳，雙峯之饒，與彼記誦詞章之僞學相去何能以寸。聖學大明於宋代，而踵其後者如此，可歎已。澄也，鑽研於文義，毫分縷析，每猶以陳爲未精，饒爲未密也。墮此窠臼之中，垂四十年而始覺其非。

草廬雖遵朱學，而非薄陳、饒，可覘其爲學之一面。其語要又曰：

通天地人曰儒，一物不知，一事不能，恥也。洞觀時變，不可無經。廣求名理，不可無諸子。游戲詞林，不可無諸集。旁通多識，不可無紀錄。而其要在聖人之經。聖人之經，非如史、子、文集、雜記、雜錄之供涉獵而已。必飫而醉其醇，食而飽其胾，斯可矣。

此可窺草廬爲學之又一面。草廬雖能擺脫朱學末流文義纏繞之窠臼，然其於四部書，則歸重在經。其於文、史，則游戲詞林，旁通多識。似乎未得朱子論學本末內外體用兼賅之精義。不論黃氏日鈔於文、史兩業之致力，即伯厚、身之，其史學成就，皆在宋亡之前。至於文章詩詞，經歷胡元之淫威，其能寄亡國之痛、抒麥苗之思者，蓋亦尠有。草廬年方而立，即遭易世，故其爲

學，門牆雖立，宮室未美，而遽爲時代所摧折。其未能接跡前修，亦可憫不可責也。

據行狀：宋末，草廬奉親避地，弗寧厥居，得樂安鄉貢進士鄭松之招，隱居布水谷。乃注釋孝經章句，校定易、詩、書、春秋，修正儀禮及大、小戴記。至元世祖至元二十年，始自布水谷還居草廬。此數年中所潛心致力者，直迄於老，終成五經纂言。爲草廬一生治學之大業績。黃百家主一評之曰：

朱子門人多習成說，深通經術者甚少。草廬五經纂言，有功經術，接武建陽，非北溪諸人可及。

竊意主一此評，實未深允。蓋由未能深窺朱子論學淵旨。朱子於五經，自爲易本義與詩集傳，而自譬爲鷄肋。於春秋，旣言：「大旨可見，無難曉。」又云：「難看，無理會處。」朱子從不勸人讀易、春秋。於書則云：「多不可解。」於禮，晚年作儀禮經傳通解，自爲發凡起例，乃羣弟子衆力纂輯。並亦未臻成書而卒。草廬論之曰：

經傳通解，乃其編類草藁，將俟喪、祭禮畢而筆削焉。無祿弗逮，遂為萬世缺典，每伏讀

而為之惋惜。

又曰：

五經之中，其未為諸儒所亂者，惟二禮經。然三百三千，不存蓋十之八九矣。朱子補其遺缺，則編類之初，不得不以儀禮為綱而各疏其下。脫稾之後，必將有所科別，決不但如今稾本而已。若執稾本為定，而以後記、補傳分隸於其左，與彖、象傳之附易經者，有以異乎？與左氏傳之附春秋經者，有以異乎？易、詩、書、春秋之四經既幸而正，而儀禮一經，又不幸而亂，是豈朱子之所以相遺經者哉。

此評實自有見。惟朱子治禮，不貴泥古，求通今，謂卽且從俗，亦無甚害。故曰：「今所集禮書，也只是略存古之制度，使後人自去減殺，求其可行者而已。」則朱子之集禮書，其意決不如草廬所謂之「相遺經」。其間區別，判然甚顯。

抑且朱子功力之流注於五經者，每以考據爲多。而發揮義理，則重在四書。朱子撰述，惟四書集注章句最所用力。而論語集注更爲畢生精力所萃。大學章句，則爲其晚年愜意之作。朱子既

以語、孟、學、庸四書上儕五經，而教人治學，則必先四書。惟四書之學，貴能躬修實踐。當時朱子門人，研玩四書，每有所疑，屢有問辨。朱子亦於其所爲集注章句，屢有修正。見於語類，班班可考。故當時一門師弟子講學中心，實偏重在四書。及朱子身後，門弟子遵承師旨，除蔡沈稟遺命爲書傳外，蓋皆於五經致力爲少。然求能於朱子四書集注章句更有補充闡揚，事非易爲。草廬以「鑽研文義，毫分縷析」不滿於朱門，此亦宜然。而黃百家乃以朱子門人「多習成說，深通經術者少」爲病。此自後人之見，不得以草廬之孜孜窮經，即謂是接武建陽也。

南宋末季，往日諸先輩喫緊爲人，注意躬修實踐，每拈四書語句爲羣居討論講學之風，既已漸趨衰歇。若專就文義鑽研，則面目依然，而精神已非。亦於朱子教人治四書之精神，甚難有釋回增美之處。姑舉一例說之。如論語集注於「與點」一章，屢經改易，而終未達於圓滿無憾之境。惟黃氏日鈔說此，謂：

夫子以行道救世為心，而時不我與，方與二三子相講明於寂寞之濱。而忽聞曾點浴沂之言，若有獨契於浮海居夷之志，飲水曲肱之樂，故不覺喟然而歎。蓋其意之所感者深矣。

此一條，闡說孔子當年心事，最爲精愜，爲朱子集注所未及。草廬亦曾闡此章，其宋沂字說篇有

曰：

予觀四子言志，而聖人獨與曾點，何哉？三子皆言他日之所能為，而曾點但言今日之所得為。期所期於後，不若安所安於今也。夫此道之體，充滿無毫毛之缺。此道之用，流逝無須臾之停。苟有見乎是，則出王游衍皆天也。素其位而行，無所願乎外。夫子之樂，在飯疏飲水之中。顏子之樂，雖簞瓢陋巷而不改也。邵子曰：「在朝廷行朝廷事，在林下行林下事」，其知曾點之樂者與。凡人皆當志於聖，遜第一等而為第二等，比於自暴自棄。

此所闡說，非無理據，然於論語本章「喟然歎曰」四字之神情，終欠拍合。故必以東發所言為得本章之正解。東發早生於草廬近四十年。金之亡，東發已生二十二年。在東發之世，固已國運日頹，時事日非。然東發治學，要爲有一番行道救世之心。時不我與，故於此章夫子喟然之一歎，能有深感。草廬說此章，究在何年，雖不可考，要是在宋社既屋之後，方絕意仕進，故曰「期所期於後，不若安所安於今」，乃深賞康節「在林下行林下事」之語。論其出處，固不失爲一賢者。然於孔子當年一番行道救世之心情，則不免已沖淡，而專尋孔子之樂於飯疏飲水中。後之學者，知人論世，固不當於草廬致深責。惟草廬言凡人當志於聖，遜第一等而爲第二等，比於自暴

自棄。若果認「在林下行林下事」卽爲第一等之聖學，則決非明道論學之士所許也。

朱子表彰四書，奉孔孟以爲明道救世之本，淵源所自，乃北宋之周、張、二程。朱子論學，重傳統，亦重進步。其闡易義，似不如其闡濂溪太極圖說與橫渠正蒙之用力。其於尙書、春秋，則勸學者不如循之以治史。其修禮書，則特略存古禮以備後起之參考。惟四書最爲切實而可依，曉暢而可尋。其次爲史學，爲文學，皆有志從事於明道救世之業者所不可忽。草廬以十齡幼童，卽知尊朱子，日誦四書，以漸進於明道救世之抱負。在其二十七歲時，嘗作草屋數椽而題其牖曰：「抱膝梁父吟，浩歌出師表。」程鉅夫知其意，遂題其居曰草廬。是草廬在當時，已知宋室將亡，而尙自有用世之想也。不意越四年而宋遽亡，草廬適年三十一，山崩海竭，形勢全非。草廬以幼慧敏勤之姿，其於所學，縱是涵養未深，而感受已厚。一旦遭此打擊，往日梁父吟、出師表之意興，至是殆不復存在。斯其所影響於草廬之內心深處者又當何如。乃今讀其文集，亡國之痛，生民塗炭之苦，陸沉之悲，字裏行間，似乎亦渺不可得。其所以爲含茹消化之經過，固非異世之所能想像。而草廬此下之學術轉變，則仍可蹤跡而求。

其爲靜淵說，已當草廬八十之晚年。乃曰：

魯國顏子，汝南周子，河南程子，予在幼弱，志在晞三子。

此與其解釋論語「與點」一歎，豈不見草廬在元代時之心情，固已昭然若揭乎！考行狀：草廬十五歲，見朱子訓子帖，有「勤謹」二字，如得面命而服行之，作勤、謹二銘。又作敬銘，又作和銘，極言周子、程伯子氣象以自勉。常自言曰：「讀和銘，心神怡曠，萬境皆融，有弄月吟風情，有傍花隨柳想，熙熙乎其似春，而不知手之舞足之蹈。」是草廬早年，於濂溪、明道之爲學與爲人，殆是性氣所近，而別有一番體悟。及遭世變，乃於此更深尋也。

又曾爲敬義齋說，曰：

予之愚騃，自少妄有志於程子之學。

又爲敬堂說，曰：

嘗有志於程學。

道園行狀又曰：

元貞元年八月游豫章，元明善見，先生使讀程氏遺書、近思錄，明善反復玩味，他日見先生，曰：「先生之學，程子之學也，願為弟子受業終其身。」

是年，草廬年四十七，元興已十六年。草廬當時固是標程學以教人，學者亦以程學名之。

又爲姜河道原字說，有曰：

近世程子，受學於周子。太極一圖，道之大原也。程子之所手受，而終身秘藏，一語曾莫之及。寧非有深慮乎？朱子演繹推明之後，此圖家傳人誦。宋末之儒，高談性命者比比，誰是眞知實行之人。蓋有不勝之弊者矣。

卽此可見草廬以身歷巨變，懲創之深。回念前塵，感愴無限。宋末諸儒，尙多高談性命，而少眞知實行。朱子之演繹推明，有轉不如程子之秘藏不語者。故在程則謂之「有深慮」，在朱則謂其「有不勝之弊」。其言之洵有當於事實與否可不論，而其內心之鬱痛，意態之劇變，則正可於此推之。故道園行述又曰：「先生方弱冠，有志自任以朱學之統，而其後嘗識此兩文之後，曰：『其見多未定之見，其言多有病之言，然不忍棄去，錄而藏之』，則晚年所進自此可考」云云。兩

文已見上引。後之學者不深考，每目草廬爲朱學。不知深究有宋一代之理學者，必知程、朱之間亦有相異，不當混併而一言之也。

抑草廬之學，實別有一淵源，則爲邵康節。此當稍加揭發。其爲約齋記有曰：

康節邵子偉然為百代人豪。予每尚友其人，尊之之至，慕之之深，而不能自已。

又爲明經書院記有曰：

必共城邵子，必春陵周子，必關西張子，必河南二程子，而後為眞儒之明經。嗣邵、周、張、程者，新安朱子也。

此以朱子上承邵、周、張、程五人之後，語氣間，於朱子不見有特殊之推崇，而躋康節於濂溪之上。言年輩，固是康節早生七年；然據慣例，則草廬此處之盛尊康節，可謂迥不尋常。故揭奚斯爲草廬作神道碑，謂「深造極詣，猶莫尚於邵子」。而道園行狀則謂草廬以邵子爲「孔子以來一人而已」。蓋其於邵子之學，深有所會悟也。此皆草廬同時人於草廬有深知，故能云此。而危素爲草廬年譜，記草廬在十九歲卽作皇極經世續書。是證草廬幼年爲學之別一淵源。上引其弱冠前

與人書，毅然欲以紹朱子統自任，而又曰：

> 澄之齠齔，惟大父家庭之訓是聞。及知聖賢之學，而又欲推之以堯舜其君民而後已。實用其力於斯，豁然似有所見，坦然知其易行，而力小任重，固未敢自以為是。

豈料纔十稔之轉變，而所謂「坦然知其易行」者，固已大謬而不然。草廬大父鐸，危素年譜稱其「精通天文星曆之學，寬厚不屑細務」。疑鐸之爲學，必有得於康節，故草廬早歲，即留心皇極經世之書。此後大局已變，草廬於康節之學乃更所究心。故道園行述，又稱草廬「尤有得於邵子之學」也。又稱：大德元年，草廬辭元廷之召，有書致廷臣曰：

> 夫子勸漆雕開仕，對以「吾斯之未能信」，而夫子說之者深。澄敢不以古賢人之所以自處者自勉。繼以邵子之詩，曰：「幸逢堯舜為眞主，且放巢由作外臣。」澄雖不敏，願自附於前修。

則草廬當時之深有意乎康節，固別自有其身世之隱痛，亦居然可見矣。是年，草廬經敦迫，終未一至京師。

又據行狀，大德九年，校定邵子之書，十年十月出仕。十一年正月朔，即以疾辭去。留清都觀，與門人論及老子、莊子、太玄等書之本旨，因正其訛僞而著其說。草廬於老、莊皆有深詣。此皆從康節轉來。亦自於其身世有不可暢言之隱痛，而姑寄焉以爲說也。曾爲虛舟說有曰：

莊老以無心待物，聖人以公心應物。其心公，雖曰有心，亦若無心。

此欲以孔孟會莊老，以公心轉無心。當知在草廬心中，實蘊有一番深苦，曲折以達於自安。草廬之於當世，亦有心，亦無心。由於身世隱痛，而逼出此一番義理。後人不能設身處地，徒認爲是一種名理深談，則何足以當知人論學之任乎！同時劉靜修爲退齋記，謂「世有挾老子之術以往者」。全謝山爲書後，考其所指即許魯齋。然魯齋立言固在程朱，不及莊老。草廬之出仕，其行跡近於許，遠於劉，而草廬不自諱匿其深治莊老；此亦其爲人爲學之俊偉光明處也。

其爲太玄章句則曰：

太玄之書，其文艱深，讀之者少。然邵子於其數，實有取焉。

則其治太玄，亦自康節轉來。然草廬之所抱以終身者，則終自與莊、老、子雲三人爲不同。尙論

之士，於此當明辨也。

朱子爲六先生畫像贊，於周、張、二程外，復增康節與司馬溫公，此見朱子論學塗轍之廣大。其爲伊洛淵源錄無康節，此因康節與二程學術究不同。而朱子又深不以二程之不向康節問求數學爲然。朱子爲易本義，又續爲易啟蒙，更深取於康節，而尤尊信康節之先天圖，所謂：「邵傳羲畫，程演周經，象數、義理，分疏兼包。」東發推尊朱子，乃於朱子之易學獨所不契，分別伊川、康節，而主以伊川爲歸。草廬治易，則承朱子意而更爲發揮，故曰：

> 世儒誦習，知有周易而已。羲皇之圖，鮮獲傳授，而淪沒於方技家。雖其說具見於夫子之繫辭、說卦，而讀者莫之察也。至宋邵子，始得而發揮之，於是人乃知有羲皇之易，而學易者不斷自文王、周公始。

然草廬於康節，終是別有會心。其治易，雖亦本諸朱子，而要自與朱子用心又不同。此貴乎深心好學之士之微辨而默會也。

危素年譜則曰：

公潛心邵子之書，每病夫昧者流為術數之末，遂以先天六十四卦分配一元之數，推治亂相禪之由，而為皇極經世續書，兵火後散軼不存。

今其書既不傳，自亦無可深論。然既在推治亂相禪，則與其欲以紹朱子學統自任之意亦可相通。逮其校定邵子書，危素年譜有曰：

公嘗謂邵子著書，一本於易，直可上接羲、文、周、孔之傳，非術數之比。其能前知，在人不在書，在心不在數。

此則推尊康節益爲深至。欲以爲孔子後一人，自不宜以術數範圍也。草廬之潛心易學，自亦與其尊崇康節有關。草廬嘗自言：「吾於易、書用功至久。」又曰：「吾於書，有功於世爲猶小；吾於易，有功於世爲最大。」道園行狀謂：草廬於易，學之五十餘年，成易纂言、外翼，在其八十一之年。則其潛心易學，正在宋、元易代，避地隱居之中，亦居可知。行狀稱其在元貞元年游豫章，郝文明迎入城，請學易，是時草廬固自以治易名世矣。而草廬治易，尚自有其微意可說者。草廬語要有曰：

時之為時，莫備於易。程子謂之隨時變易以從道。夫子傳六十四彖，獨於十二卦發其凡，而贊其時與時義時用之大。一卦一時，則六十四時不同也。一爻一時，則三百八十四時不同也。始於乾之乾，終於未濟之未濟，則四千九十六時各有所值，引而伸，觸類而長，時之百千萬變無窮，而吾之所以時其時者，則一而已。

此一條語，最見草廬治易要旨，與其入元以後五十年來爲學之苦心密詣。草廬之時，則既非文、周、孔、孟之時，亦非濂溪、橫渠、明道、伊川之時，復亦非朱子之時，並亦非其弱冠前以朱子之統自任，與其「抱膝梁父吟，浩歌出師表」之時。而草廬之所以時其時者，在彼自謂，固無異於文、周、孔、孟、周、張、程、朱之所爲。此草廬所以自入元以來，獨於易之一書爲致力勤而用心切。故其語要又謂「洞觀時變，不可無經」，其意乃尤重於指易而言之。故知草廬之治五經，乃是於易之一經連帶引伸而來。此雖未有確證，要可微窺而知者。

草廬之爲五經纂言，實其畢生精力所萃，至於晚年卒歲而始有成書。行狀有云：

其於易學，大旨宗乎周、邵，而義理則本諸程傳。其校定用東萊呂氏之本，而修正其缺衍謬誤。其纂言則纂古今人之言，大概因朱子象占之說，而益廣其精微。

是草廬治易，實亦匯通兩宋理學，與後來清儒治經用意判然有別。草廬復作外翼，乃以詳纂言之義例。

其於書，定以伏生所傳自爲一卷，不以所謂古文者雜之。則因吳才老、朱子所疑。確然以古文爲僞，實以草廬爲首。後人稱其見之卓。集中並有駁正蔡沈集傳之文。金仁山亦謂：「蔡傳成於文公既沒之後，門人語錄未萃以前，或不無遺漏放失之憾。」而草廬則指出蔡傳之明背朱子處。是亦其書學之貢獻也。

其於詩，則以爲朱子傳其七八，其有餘論，則門人傳其言，未及集錄，故無纂言之作。

其於春秋，則取近代儒者特見之明，以破往昔諸家傳註穿鑿之陋。其序說有曰：

> 漢儒專門，守殘護缺，不合不公。唐趙氏所定三傳異同，予奪未能悉當。今則如朱氏意，專以左氏爲主。儻義有不然，則從其是。

其於禮，序說有曰：

> 儀禮十七篇，並如鄭氏本，更不間以他篇。朱子所輯，及黃氏喪禮、楊氏祭禮，參伍以去

其重複，名曰朱氏記，而與二戴爲三。苟非其人，禮不虛行，下學而上達，多學而一貫，以得夫堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之心，俾吾朱子之學，末流不至爲漢儒，學者事也。

綜觀上引，草廬經學，明承兩宋理學，與此下淸儒治經有辨。而其五經纂言之規模與綱宗，實一本朱子。其畢生爲學，依然是朱子精神，亦可於是覘之。其所以退四書而進五經，若與朱子所論軒輊倒轉，則所處時代相異，而爲學之心情有不同耳。

行狀又曰：

武宗至大元年，除從仕郎國子監丞，朝命行省敦遣。二年六月到官。先是世祖時，許文正公自中書出爲祭酒，始以所得朱子小學躬尊信之以訓授弟子，繼之者多其門人，猶能守其法。久之，寖失其舊。先生既至，深閔乎學者之日就荒唐而徒從事於利誘也，思有以作新之。於是六館諸生知所趨向。四年，武皇賓天，仁宗卽位，尚書省罷。蓋先生嘗爲學者言：「朱子道問學工夫多，陸子靜卻以尊德性爲主。問學不本於德性，則其弊偏於言語訓釋之末，果如陸子靜所言矣。今學者當以尊德性爲本，庶幾得之。」議者遂以先生爲陸

學，非許氏尊信朱子之義。然為之辭耳，初亦莫知朱、陸之為何如也。

又曰：

嗚呼！孟子歿千五百年，而周子出，河南兩程子得其傳。時則有若張子，精思以致其道。其迥出千古，則又有邵子焉。奈何世運衰微，民生寡佑，而亂亡隨之。斯道之南，又得朱子。百有餘年間師弟子之言，折衷無復遺憾。求之書，蓋所謂集大成者。時則有若陸子靜氏超然有得於孟子「先立乎其大者」之旨，其於斯文，互有發明，學者於焉可以見其全體大用之盛。而二家門人區區異同相勝之淺見，蓋無足論。朱子以來又將百年，為其學者，毫分縷析，日以增盛，曾不足少救偽學利欲之禍，而宋遂亡矣。先生之生，炎運垂息，自其髫齔，特異常人。盛年英邁，自任以天下斯文之重，蓋不可禦也。摧折窮山，壯志莫遂。艱難避地，垂十數年。歷觀近代進學之勇，其孰能過之。南北未一，許文正公先得朱子之書於邊境，伏讀而深信之，持其說以事世祖皇帝，儒者之道不廢，許公實啟之。先生自布衣用大臣薦，出處久速，道義以之。稽其立朝之日，未嘗有三年淹。施教成均，師道尊重。勸講內廷，誠意深遠。與大議，論大事，雖可概見，而無悠久浹洽之功者，非人之

所能為也。

道園此文，敍述兩宋道學統緒，與夫草廬畢生志學之經過，以及其出處大概，辭不暢竭，語多涵蓄。要之可謂得草廬之心志，亦略見當時一輩儒生同所內蘊之幽情。而其中涉及朱、陸異同一節，後世論學者，乃以草廬爲調和朱、陸，或竟以爲陸學，則殆所謂皮相之見也。

草廬仙城本心樓記有曰：

人之生也，以天地之氣凝聚而有形。以天地之理付畀而有心。心也者，形之主宰，性之郛廓也。自堯、湯、文、武、周公傳之以至於孔子，其道同。道之為道具於心，豈有外心而求道者哉。而孔子教人，未嘗直言心體。「操舍存亡，惟心之謂」，孔子之言也，而其言不見於論語，而得於孟子之傳。孟子傳孔子之道，而患學者之失其本心也，於是始明指本心以教人。其言曰：「仁人心也。放其心而不知求，哀哉。」又曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」又曰：「耳目之官不思而蔽於物，心之官則思，先立乎其大者，則其小者不能奪也。」此陸子之學所從出也。孟子言心而謂之本心者，以為萬理之所根，猶草木之有本，而苗莖枝葉皆由是以生也。今人談陸子之學，往往曰以本心為學，而問其所以，

則莫能知陸子之所以爲學者何如；是本心二字，徒習聞其名，而未究竟其實也。以心而學，非特陸子爲然，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏、曾、思、孟以逮周、程、張、邵諸子，莫不皆然。故獨指陸子之學爲本心學者，非知聖人之道者也。應接酬酢千變萬化，無一而非本心之發見。於此而見天理之當然，是之謂不失其本心，非專離去事物，寂然不動，以固守其心而已也。

此文以堯、舜、孔、孟、周、程、張、邵相傳，皆爲心學，不得獨指陸子爲心學；則治象山學者，卽不得自逃自異於自古之道統與學統矣。舉北宋諸儒必及康節，此證草廬之獨有會心。舉歷古道統學統，而不數朱子，然本文首尾，皆朱子所已言而常言；故知乃以泯門戶，矯時弊，非以辨是非，寓褒貶。其意可微窺而知也。

草廬又言曰：

學孰爲要，孰爲至，心是已。孟子始直指而言先立乎其大者。邵子曰：「心爲太極。」周子曰：「純心要矣。」張子曰：「心清時視明聽聰，四肢不待羈束而自然恭敬。」程子曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之使入身來。」此皆得孟子之正傳者也。

此皆主儒學、理學即心學，不待別分門戶。則草廬自居爲北宋之理學，非自居爲陸學明甚。

又曰：

夫子生知安行之聖，未嘗不思。思而弗得弗措者，子思所以繼聖統也。子思傳之孟子，以心官之能思而先立乎其大，實發前聖不傳之秘。至汝南周氏，直指思為聖功之本，有以上接孟氏之傳。而關西之張，河南之程，其學不約而同，可見其眞得孔聖傳心之印。

此處特指「思」字爲傳心之印。厥後羅整菴專以此意斥象山，然亦朱子先言之。

草廬又曰：

朱、陸二師之為教，一也。而二家庸劣之門人，各立標榜，互相詆訾，至於今，學者猶惑。嗚呼甚矣，道之無傳，而人之易惑難曉也。為人子孫者，思自立而已矣。族姓之或微或著，雖微而浸著，雖著而浸微，盛衰興衰，亦何常之有。惟自立之為貴。

當元之世，斯人斯道，正微而殆至於滅矣。草廬之言，亦在教人自立，而何朱、陸門戶之足競乎？

道園送李彥方詩序有曰：

許文正公表章程朱之學，天下人心風俗之所係，不可誣也。近日晚學小子，不肯細心讀書窮理，妄引陸子靜之說以自欺自棄。至若移易論語章句，直斥程朱之說為非，此亦非有見於陸氏者也，特以文其猖狂不學以欺人而已。

草廬又曰：

今不就身上實學，卻就文字上鑽刺，言某人言性如何，某人言性如何，非善學者也。孔孟教人之法不如是。如欲去燕京者，覩其行程節次，即日雇船買馬起程，兩月之間可到，則其宮闕是如何，街道是如何，風沙如何，習俗如何，並皆了然，不待問人。今不求到燕京，卻但將曾到人所記錄，逐一去探究，參互比較，見他人所記錄者有不同，愈添惑亂。蓋不親到其地，而但憑人之言，則愈求而愈不得其眞矣。

世亂已深，浮議猶囂，談心說性，而不躬履實踐；明室之亡，顧亭林只以「博學於文，行己有恥」八字立教，而顏習齋所論尤慨切；還視草廬此條，可謂異世而同感矣。

草廬又曰：

讀四書有法，必究竟其理而有實悟，非徒誦習文句而已。必敦謹其行而有實踐，非徒出入口耳而已。朱子嘗謂：大學有二關。格物者，夢、覺之關。誠意者，人、獸之關。實悟為格，實踐為誠。物旣格者，夢醒而為覺。否則雖當覺時，說夢也。意旣誠者，轉獸而為人。否則雖列人羣，亦獸也。號為讀四書，而未離乎夢、未免乎獸者蓋不鮮，可不懼哉。物之格在研精，意之誠在愼獨，苟能是，始可為眞儒，可以範俗，可以垂世，百代之師也。

自許魯齋在元初提倡朱子，元廷重興科舉，一世方競務於讀朱子之四書，草廬乃卽以朱子言施箴砭；其用心之苦，豈在爲朱、陸爭門戶。至大元年，草廬在國子監，有題四書後一篇，提出「四書罪人」之說。當時以俗學利欲之心讀四書，是不僅爲四書罪人，亦朱子之罪人。而草廬當時，乃每每避去朱子四書不談。故謂其論學仍爲述朱，已若不然。然謂其轉在袒陸，則尤更失之。能設身處地瞭解草廬之時代，乃始可與論草廬之學術也。

草廬又爲劉氏中庸簡明傳序有曰：

朱子著章句、或問，擇之精，語之詳矣。惟精之又精鄰於巧，詳之又詳流於多。其渾然者巧則裂。其粲然者多則惑。雖然，此其疵之小也，不害其為大醇。

朱子常以儒者說經多巧語爲戒，而草廬即以諍朱子。在朱子猶不免，後人法朱子而說四書，病乃益著。然而明道救世，終不能束書游談。草廬砭朱學末流之失，而卒亦不歸於陸學，於是乃萃其心力於治經。然其精語又曰：

若徒求之五經，而不反之吾心，是買櫝而棄珠也。不肖一生切切然惟恐墮此窠臼。

又曰：

聞見雖得於外，而所聞所見之理，則具於心。故外之物格，則內之知致，此儒者內外合一之學。固非如誦記之徒，博覽於外，而無得於內。亦非如釋氏之徒，專求於內，而無事於外也。今立眞知多知之目，而外聞見之知於德性之知，是欲矯記誦者務外之失，而不自知其流入於異端也。聖門一則曰多學，二則曰多識。鄙孤陋寡聞，而賢以多問寡，曷嘗不欲多知哉。記誦之徒，雖有聞有見，而實未嘗有知也。昔朱子於大學或問嘗言之矣，曰：「

此以及身窮理為主，而必究其本末是非之極致，是以知愈博而心愈明。彼以徇外誇多為務，而不覈其表裏眞妄之實然，是以識愈多而心愈窒。」

「德性之知」與「聞見之知」，其辨始於程子。此則專拈朱子發明大學格物致知之義爲學的，可知草廬之學實確然仍爲朱子之學統。其少談文史，少談四書，專標「心學」二字而一意於五經，則在草廬自有苦心。知人論世之士，貴能於此細參。然要之論朱學傳統之正而大，則草廬亦自不如東發也。

與草廬同時名世者有劉靜修。兩人出處雖異，而論學要旨，時有相合。劉蕺山曰：「靜修頗近乎康節。」則草廬、靜修兩人，意態亦多相合。靜修敍學有曰：

先秦三代之學，六經、語、孟為大。世變既下，風俗日壞，學者與世俯仰，莫之致力。欲其材之全得乎？三代之學，大小之次第，先後之品節，雖有餘緒，竟亦莫知適從。惟當致力六經、語、孟耳。世人以語、孟為問學之始，而不知語、孟聖賢之成終者。所謂「博學而詳說之，將以反說約也」。聖賢以是為終，學者以是為始，未說聖賢之詳，遽說聖賢之約，不亦背馳乎？所謂「顏狀未離乎嬰孩，高談已及於性命」者也。雖然，句讀訓詁不可

不通，惟當熟讀，不可強解。優游諷誦，涵泳胸中，雖不明了，以為先入之主可也。必欲明之，不鑿則惑耳。六經既畢，反而求之，自得之矣。

孔孟豈不爲萬世之師表，然而世變俗壞，顏狀未離嬰孩，高談已及性命，論、孟亦遂爲游談之資，而終無救於陸沈魚爛之禍。於無可奈何之際，靜修乃主語、孟「惟當熟讀，而不可強解」。此爲入門說也。惟有既畢六經，然後反而求之。此與草廬之論，實爲同一苦心。抑靜修亦自有四書集義精要二十八卷，此與草廬著述不及四書有不同。惟懲羹吹齏，要非正辦。捨孔孟而先治六經，恐其爲鑿與惑且益甚。明初，襲元轍，以四書大全取士。一時所重，四書亦仍過於五經，而朱、陸門戶，亦仍啟爭端。惟顧亭林深嘗亡國慘痛，乃唱「經學即理學」之論。然其經學中亦即包四書，惟制舉利祿，時文八股，乃不得爲經學耳。至其是朱非陸之見，則持之益堅；其所爲日知錄，讀書之博，乃幾乎能越東發而上儕朱子。然而此下清儒，乃羣務治經，陸王、程朱，並廢兼棄，而究於孔孟救世明道之心情，體悟、闡發皆疏。此乃宋、元、明、清四代全部學術思想史中一大起伏，一大問題。至今，仍待潛心探索以開此下之新趨。故筆而出之，固非僅於爲草廬一人之學術有所衡論也。

行狀又曰：仁宗延祐三年，草廬深入宜黃山中五峯僧舍，修易纂言。五年修書纂言。時年七十。至治二年，易纂言成書。時年七十四。三年，拜翰林學士，知制誥，同修國史。泰定帝泰定元年，草廬爲經筵講官主講經學。是年七月，草廬卽告退歸里，時年七十七。此後一意纂述不復出。文宗天曆元年，春秋纂言成。二年，易纂言、外翼成，時年八十一。寧宗至順四年，禮記纂言成，時年八十五。是年六月寢疾不起。是月，順帝卽位，卽元室之末一帝也。

道園既爲其行狀，又有祭文，略曰：

> 哀哀先生，早勇進道。方圓直平，步趨惟程。縷析條分，朱之治經。信其有爲，自比諸葛。宋熄其炎，斂而退藏。玩心神明，天人妙契。時行物生，獨據其會。

於草廬之治學用心，可謂深有契會。後之讀者玩其辭，亦可以興異世之悲矣。然明遺民王船山之讀通鑑論則曰：

> 鬻詩、書、禮、樂於夷類之廷者，其國之妖也。其迹似，其理逆，其文詭，其說淫。相帥以嬉，不亡也奚待。虞集、危素，祗益蒙古之亡，而為儒者之恥。姚樞、許衡，實先之

# 讀明初開國諸臣詩文集

本文作意，不在論詩文，而在藉詩文以論史。論史者多據正史紀、傳、志、表，旁及稗乘、野史、小說、筆記之類，所論以史事爲主。或據文章著作以論一時代人之思想及其議論意見。此文則在藉詩文以論其時代內蘊之心情。胡元入主，最爲中國史上驚心動魄一大變。元人用兵得國之殘暴，其立制行政之多所劇變，而中國全境淪於異族統治之下，亦爲前史所未遇。未及百年，亂者四起，明祖以平民崛起爲天子，爲漢高以下所僅有。讀史者豈不曰驅除胡虜，重光中華，其在當時，上下歡欣鼓舞之情當如何？而夷考其實，當時羣士大夫之心情，乃及一時從龍佐命諸名臣，其內心所蘊，乃有大不如後人讀史者之所想像。如欲加以抉發，國史野乘，旁見散出，未詳未備；必參考當時諸家之詩文集而後其情事乃大見。本文亦僅偶舉例證，然雖一鱗片爪，而大體可想矣。

# 讀明初開國諸臣詩文集

本文作意，不在論詩文，而在藉詩文以論史。論史者多據正史紀、傳、志、表，旁及稗乘、野史、小說、筆記之類，所論以史事爲主。或據文章著作以論一時代人之思想及其議論意見。此文則在藉詩文以論其時代內蘊之心情。胡元入主，最爲中國史上驚心動魄一大變。元人用兵得國之殘暴，其立制行政之多所劇變，而中國全境淪於異族統治之下，亦爲前史所未遇。未及百年，亂者四起，明祖以平民崛起爲天子，爲漢高以下所僅有。讀史者豈不曰驅除胡虜，重光中華，其在當時，上下歡欣鼓舞之情當如何？而夷考其實，當時羣士大夫之心情，乃及一時從龍佐命諸名臣，其內心所蘊，乃有大不如後人讀史者之所想像。如欲加以抉發，國史野乘，旁見散出，未詳未備；必參考當時諸家之詩文集而後其情事乃大見。本文亦僅偶舉例證，然雖一鱗片爪，而大體可想矣。

# 一　讀宋學士集

清嘉慶十五年吳縣嚴榮彙刻明宋濂文憲公全集，序曰：

公文甚富，生前未有雕本，公沒百三十四年，而後有太原張氏之刻，又二十二年，而後有海陵徐氏之刻，又十五年，而後有高淳韓氏之刻。

其凡例又云：

文憲公集初刻於明正德九年太原張縉，為鑾坡前、後、續、別各十卷，芝園前、後、續各十卷，朝京稿五卷，凡八集七十五卷，共九百有六題。續刻於嘉靖十五年海陵徐嵩，為金、石、絲、竹、匏、土、革、木八編，凡八卷，共一百四十三題。彙刻於嘉靖三十年高淳韓叔陽，凡三十二卷，共九百二十四題。其為張、徐二本所已刻者七百十題，其未刻者二百十四題。今並張刻為三十四卷，徐刻仍為八卷，韓刻為補輯八卷，凡五十卷，一千二

百六十題。

今景濂集之重印流傳者亦有三本。一爲商務印書館四部叢刊影印明正德本，卽嚴氏所稱張刻也。一爲商務叢書集成本，采自金華叢書。此集始刊於清康熙四十八年甯陽彭始搏，又續刻於同治十三年永康胡鳳丹。其祖本卽嘉靖之韓刻本也。又一爲中華書局四部備要本，卽據嚴榮校刻足本，爲景濂集之最完備者。

明史藝文志：

宋濂潛溪文集三十卷，皆元時作。潛溪文粹十卷，劉基選。續文粹十卷，方孝孺、鄭濟同選。宋學士文集七十五卷，又詩集五卷。

今按：宋學士文集七十五卷，卽正德張刻本，是爲景濂入明以後之著作。潛溪集在元時作，均不收於正德本之內，嘉靖徐刻本收之未盡，韓刻本續有新收。今據嚴本凡例，徐刻有一百四十三題，韓刻又有二百十四題，共三百五十七題，皆采自潛溪集也。

又按四庫提要：宋學士全集三十六卷，又有宋景濂未刻集二卷。謂濂集重刻於嘉靖中，行世

已久；此亦指韓刻言。雷禮刊宋學士全集序謂：

先生舊有朝京稿、凝道記、潛溪、翰苑、鑾坡、芝園集，龍門子、浦陽人物記，然各集出一時故舊以己見集者，今知浦江事韓叔陽萃為一編，共三十六卷，九百六十七篇，題曰宋學士全集。（見嚴本卷首韓刻原序）

書名卷數皆與提要相同，可證四庫所收即是韓刻本也。惟嚴本稱韓刻僅三十二卷，不知何故。嚴氏凡例又謂龍門子、凝道記三卷，諸刻皆無之；或嘉靖韓刻原本有此三卷，則合爲三十卷，而浦陽人物記二卷韓刻作評浦陽人物，作一卷，則適符三十六卷之數。姑識所疑於此。

四庫所收未刻集，乃康熙三年金壇蔣虎臣得文徵明家藏本於景濂裔孫既庭，授金華陳國珍刻之，凡三十七篇。嚴本凡例謂：細檢其中二十七篇已見於徐刻，十篇已見於韓刻，則並無所謂未刻矣。惟提要謂未刻共三十八篇，校之韓刻，十一篇皆今本所已載，其餘二十七篇則實屬佚文，與嚴本凡例所言差一篇。惟四庫館臣實未見徐刻，故謂二十七篇實爲佚文矣。

嚴序又謂景濂文生前未有雕本，初刻於正德張氏，此亦誤。洪武十四年鄭楷作景濂行狀，謂：

先生所著文，有潛溪集四十卷，蘿山集五卷，龍門子三卷，浦陽人物記二卷，已傳於學者。

此皆景濂在元時作，早有刻本行世。正德本張序謂：

其集久且漸湮，雖有潛溪前、後集、文粹出於鄭氏所輯，及蜀本、衢本、外國本，皆略而未完。近時杭本八帙頗多，而為人率妄去取，猶未刻也。初公存日，手定八編，凡若干首，以細眼方格命子璲繕錄精整，首簡猶公手筆。其本予購得之。因按本翻錄入刻。

則正德張刻之八編，乃經潛溪手定，而其先未有刻本。今按：景濂生於元武宗至大三年庚戌，(西曆紀元一三一〇) 至順帝至正十九年己亥 (一三五九) 始至建康，見明祖，年已五十。至七十二而卒。其在元時，已負文學重望。當時所刻各集，彙觀先後諸家之序，亦可以徵人心，覘世變。茲就嚴本卷首及金華叢書本附錄所載摘錄一二略論如次。

陳旅之序有曰：

文不可無淵源。西京而下，唯唐代為盛。宋姑不論，以姚鉉所聚唐文觀之，獨韓愈氏煥焉

可觀。我國家混一以來，光嶽之氣不分，中統、至元間，豪傑之士布列詞垣，固難以一二數。天曆以來，海內之所宗者，惟雍虞公伯生、豫章揭公曼碩，及金華柳公道傳、黃公晉卿而已。二公之所指授，其必有異於庸常哉。設以韓愈氏方之二公，則濂當在李翺、皇甫湜之列也。

此序不知年月，以下引王禕序在至正十五年正月推之，陳序當約略同時，所序蓋潛溪前集也。又鄭渙序在至正十六年，而云「昔陳公爲序」，又曰「嗣是有作，當爲後集以傳」，亦可證。其時景濂文字初爲人知，故陳氏乃以唐之翺、湜擬之。然是年韓林兒稱帝，明祖亦渡江而南，明年遂取金陵；羣雄割據，四海鼎沸，而陳氏方以爲元之文章可以軼宋跨唐而駸駸乎媲美於西漢。不二十年，元社遽屋，當時士大夫似未夢想及之，亦可怪也。

復有歐陽元一序，謂：

三代而下，文章唯西京為盛。逮及東都，其氣寖衰。至李唐復盛。宋有天下百年，始漸復於古。南渡以還，其衰又益甚矣。我元龍興，以渾厚之氣變之，而至文生焉。中統、至元之文龐以蔚，元貞、大德之文暢而腴，至大、延祐之文麗而貞，泰定、天曆之文贍而雄。

涵育旣久，日富月繁，意將超唐、宋而至西京矣。

其言尤見誇滿自喜之情。又有劉基一序，謂：

漢、唐、宋之盛，則有賈、馬、揚、班、李、杜、韓、柳、歐、蘇、曾、王諸公，是皆生於四海一統時，挹光嶽之全氣，宜其精粹卓拔不可及也。國家混一七八十年，名儒鉅公接武而出，其可以進配古人者，固不為少。然而老成凋喪之後，盛極則衰，理固然耳。今得宋君景濂潛溪集觀之，然後知造物之不喪斯文，而光嶽之氣猶有所鍾也。

知當時士大夫，方以元之一統與漢、唐、宋爭盛；至於其爲胡虜入主，非我族類，則似已渾焉忘之矣。此於歐、劉之序而可見。劉序今不收於誠意伯集，蓋入明後諱而棄之也。

又有孔克仁一序，謂：

金華宋景濂先生，鄉先生柳公道傳稱其雄渾可愛，黃公晉卿許其溫雅俊逸，莆田陳公衆仲亦謂辭韻風裁，類夫柳、黃二公。廬陵歐陽公元亦謂神思氣韻飄逸而沈雄。先生之文，經四公品題之重，可謂無餘蘊矣。先生來金陵，氣老志堅而文益多，乃命余序其後集。顧余

不敏，敢縱言論以齒四公之末哉？

景濂至建康見明祖，在至正十九年己亥，（一三五九）下此八年而元亡。孔氏序景濂之潛溪後集，必尚在至正十九年以後。龍飛虎躍，此何時乎，而一時士大夫集居金陵，所謂從龍翊運者，其心中若無事然；故下筆爲文，亦不見有其蹤跡。孔氏此序之所鄭重稱崇，自謂不敢齒其末之四公，皆元人也。是皆敵國之臣，轉瞬則亡國之大夫也。乃當時金陵諸儒，若僅知有文章，不知有國家之興亡，與民族夷夏之判。而其言文章，則又僅知有元之傳統而已。不知新朝將興，抑且此諸儒亦已身仕新朝，而其心中筆下曾不一及，豈不可怪之甚乎？

又有趙汸一序，謂：

潛溪前集凡十卷，冠以陳公衆仲序，浦陽義塾旣刻而傳之。後集筆稿日新，而卷帙未有終，宋公以書來，俾汸序其意。迺爲序曰：尚論浙東君子，必以東萊呂公爲歸。百餘年間，莫善於文獻黃公。景濂父生呂公之鄉，而久游於黃公之門，別集之行，豈徒欲以文辭名世者哉？衆仲嘗學於虞公，而景濂父黃公之徒也。二公之所指授，信乎有異於他門者哉。

當時諸儒爲景濂文作序，辭旨似不出兩途。一則誇元之文統，如此序言虞公、黃公是也。一則溯浙東學術文章之傳，如禕之序其前集，及此序之盛推浙東君子自東萊呂公以來是也。世運大變，迫在目前，且諸儒已身仕新朝；縱不然，亦已在其號令統治之下，親爲其疆域之子民；而更無一言及之。彼輩之意態，究不知將置其親身所在之新朝於何地？事之可怪有如是。趙汸師事九江黃澤楚望，以治春秋名，洪武二年召修元史，不願仕而乞還，後人奉以爲明代儒林第一人。惟錢牧齋列朝詩集小傳稱：「周藩睦㮮敍元遺民，堅守臣節，與伯顏、子中同傳。」則其人可知。

又有王晉一序，謂：

> 潛溪續集十卷，金華宋先生景濂之所著也。今年夏，得識先生於金陵。承旨歐陽公，於人慎許可，獨稱先生之才具眾長，識邁千古，近時大江以南一人焉。誠可謂知言。潛溪前、後集二十卷，門人既刻梓以傳，而先生復以續集俾予為之序。予誦先生之文，不能不為之慨然者。方在宋時，言文章大家者，廬陵歐陽文忠公，南豐曾文定公，臨川王文公，皆相望近在數郡間，何其盛也。元興，若廣平程公鉅夫，青城虞公集，豫章揭公傒斯，清江范公梈，臨川危公素，亦皆以文章著稱西江，亦不云乏人矣。夫何喪亂以來，淪籍殆盡，後

學無所依承。豈昔者如彼其盛，而今遽若是寥寥哉！古稱文章與時高下，抑道之興廢，繫乎時之治亂。至於盛極而衰，亦其理也。今幸獲與先生邂逅數千里外，讀先生之文，既知道德淵源之所自，又俾夫末學者得續未絕之緒於將來，則先生之文之所沾被者亦既廣矣。

此序乃爲潛溪續集作，雖不能定其年月，然其距元室覆亡之期必愈近，新朝龍興之象必愈著，而此序乃以「喪亂以來」四字致其慨歎，又謂「道之興廢繫乎時之治亂」，言下之意，若不勝其嗟惜於當前之世亂而道將廢者，幾已情見乎辭矣。

抑且尤有進者，上引陳旅、歐陽元、劉基諸序，皆自著其在元之官銜職名。而趙汸自稱「歙諸生」，王晉自稱「前鄉貢進士」，出身雖微，要之言必稱本朝，而其本朝則胡元也。彼輩之重視昭代，乃與在朝仕宦者無二致。則何其於亡元之崇重，而於興明之輕蔑。而且「其亡其亡，繫於苞桑」，則又何諸儒之短視也。

其更可異者，元祉既屋，元鼎既移，而當時士大夫之殷頑心情則依然如昔。楊維楨序景濂翰苑集有曰：

客有持子宋子潛溪諸集來者，曰：「某帙，宋子三十年山林之文也。某帙，宋子近著館閣

之文也。其氣貌聲音隨其顯晦之地不同者，吾子當有以評之。」維楨曰：「昔之隱諸山林者，奕乎其虎豹煙霞也。今之顯諸館閣者，燦乎其鳳凰日星也，果有隱顯易地之殊哉！三十年之心印，萬萬口之定價，於斯見矣，客何以山林館閣歧宋子之文而求之哉？」客韙吾言，錄吾言為宋子潛溪新集序。

此序作於洪武三年庚戌。自今言之，明室之興，乃吾中華自唐、虞、三代以來，衣冠文物傳統之所宗。胡元入主，其屠殺之兇殘慘烈，其統治之昏愚淫暴，縱皆不論；夷夏大防，縱謂非當時士大夫所知；而舊朝已覆，新朝已興，在當時士大夫心中，亦似乎茫然不知，漠然無動。乾坤洗滌，天地清平，諸儒視之若膜外。所不忘情者，乃景濂一人之隱顯，又且揚山林而抑館閣，若惜若厭；此為何等胸懷，何等意態乎？維楨為明祖敦迫，一至金陵，作老客婦謠見意，明祖笑而遣之，不罪也。明史褒然列維楨於文苑傳之首，全祖望則歸之宋元學案艮齋學案中，新元史亦為維楨作傳。彼固以「老客婦」自況，則毋寧以列名元史，歸案元儒為得其素懷矣。

余又讀傳維鱗明書滕克恭傳，克恭避地錢塘，與楊廉夫相友善，及明兵定河南，歸故里，歎曰：「吾得至此，豈非天哉！人民非故，天地自如，足以老矣。」壽百餘歲終於家，謂其子禮

曰：「耕足矣，萬勿仕。」克恭之所謂「人民非故」，謂其非復爲大元之子民也。彼能踰百歲以壽終，其子能守父志，終身勿仕於明廷，嗚呼！可謂志節皎然矣。抑未聞明廷之加以罪責與強迫也。是明祖之待元臣，實不可謂不寬大；而當時士大夫之忘其爲華裔，僅知嘗食元祿，亦可見世風士行之一斑矣。

又有揭汯一序，謂：

一代之興，有一代之制作。以景濂之雄文奧學，而不獲顯庸於前朝，豈非天之所屬實有在耶？余聞景濂之名，蓋二十年矣。近始會於金陵，然此特所觀新集者而已，皆應制代言紀功銘德之作。若景濂平日之所著，則有前、後、續、別四集，已盛行於世，及流傳於海外，學者又當兼取而博觀之。

此序所謂新集，卽翰苑集，故謂其「皆應制代言紀功銘德之作」，此卽楊序所謂「館閣之文」也。「平日所著，前、後、續、別四集」，指潛溪集，作在元時，卽楊序所謂「山林之文」也。汯之所重，其意亦在彼不在此，與楊氏意見無異。汯，傒斯子，新元史有傳。謂明兵入燕，凡仕者例徙南京，汯稱疾不往。洪武六年卒。然觀此序，則汯實赴金陵也。要之汯之與維楨，皆爲無意屈

節於明廷者。景濂乃新朝佐命大臣，何以必求勝國遺老爲其翰苑代言之集作序，其意亦良可怪。又汯序明稱「前朝」，則其時元祚已盡；而序末自稱「中順大夫秘書少監」，此乃仕元之官階，何以書於新朝翊運大臣翰苑代言之集之首頁，又不特注一元字，豈亦所謂「不知有漢」乎？

又有貝瓊一序，曰：

翰林侍講學士金華宋公景濂，自少以文雄一時，人不遠數千里求之，殆徧於中國四夷矣。其居青蘿山所作者曰潛溪集。其在朝所作者曰翰苑集。潛溪集凡若干卷，故翰林承旨歐陽文公為之序，而翰苑集復萃記序碑銘傳雜說釐為前、後、續、別四集云。予嘗讀而好之，乃撫卷而歎曰：元初，姚文公以許氏之學振於北方，下至天曆、至正間，又有蜀虞文靖公、金華黃文獻公，亦若韓子之在唐，歐陽子之在宋矣。國朝龍興，公以布衣登侍從之選，歷十餘年，凡大制作大號令，修飾潤色，莫不曲盡其體。實與虞、黃二公相後先已。雖然，虞、黃二公屬重熙累洽，所以黼黻一代之盛者為易。今國家肇造之時，將昭武功而宣文德，以新四方之觀聽，使知大明之超軼三五，豈不為難乎？

景濂翰苑集凡三序，此序最在後，作於洪武八年。時新朝已確立，抑且瓊亦仕焉，曾從景濂纂修

元史，其爲序，若宜與楊、揭二氏之措辭有不同；乃誦其文，仍有可怪者。其爲翰苑集作序，何以必連述及其潛溪集，而又必引亡元歐陽玄之言以爲重。於歐陽玄則又必詳其仕元之官名，又僅書一「故」字，不稱亡元勝國，此又何耶？序新朝大臣之集，而必溯其淵源於亡元，論元之文人，則必謂其堪與唐韓、宋歐陽相比；而復以景濂爲能與亡元虞、黃相後先，若足爲景濂增無上之光榮；而猶必謂景濂之所成就，尚有所不及於虞、黃。試問立言之體當如此乎？蓋當時文人崇重亡元，輕蔑新朝，已成風氣，則瓊之所謂「將以新四方之觀聽，使知大明之超軼三五，豈不爲難」者，乃是實情，固非瓊之自有所抑揚也。抑且揭汯之序，直書「中順大夫秘書少監豫章揭汯」，而貝瓊之序，則僅曰「清江貝瓊」。身仕明廷，何爲不書官階，豈亦有所避忌乎？蓋此乃一時代之風氣，亦一時代人之內心所蘊，自有其不可掩者。拈此小節，可概推其餘矣。正德本前列三序，爲楊維楨、揭汯、貝瓊，在芝園集前又列貝序，末稱「洪武八年歲在乙卯冬十有一月既望，將仕佐郎國子助教檇李貝瓊序」，一序重刊，一署官職，一不署，不知孰爲其朔。然果先署官名，疑後人不爲之削去。則瓊之初稿殆未署官職也。清江集序後，不署名籍年月，明是削去。

貝瓊清江集中又有青蘿山房歌，應在文集序之前。歌有引，謂：

公擅一代之文章，所著多行於世，而貯於山房者，必有光氣燭天，與山之寶玉同不泯矣。

其歌曰：

山人紫府神仙客，身今六十頭尚黑。一朝寘之白玉堂，青蘿寂寂寒無光。

是亦忽視其所以翊贊新朝者，而獨致拳拳於其以前青蘿山之隱居生活。則明之代元而起，當時明廷一輩從龍之士視之，殆亦只認其爲乃是一時天意之忽然喜新而厭故，一若乍陰乍晴，無甚內在之意義與價值可言矣。

劉基又有宋景濂學士文集序一篇，大意謂：

太史公宋濂先生，海內求文者項背相望，碑版之鐫，照耀乎四方。高麗、日本、安南之使，每朝貢京師，皆問安否，且以重價購其潛溪集以歸，至有重刻以為楷式者。先生之著述，多至百餘卷，雖入梓者已久，其門人劉剛復請基擷其精深，別成一編。且徵言序之。昔者楚國大司徒歐陽文公元贊公之文曰：「其氣韻沉雄，如淮陰出師，百戰百勝，志不少懾。其神思飄逸，如列子御風，飄然騫舉，不沾塵土。其詞調清雅，如殷卣周彝，龍紋漫

滅，古意獨存。其態度多變，如晴躋終南，眾騶前陳，應接不暇。非才具眾長，識邁千古，安能與此。」嗚呼！文公之言，至矣盡矣！設使基有所品評，其能加毫末於是哉？今用備抄，冠於篇端，而並繫先生出處之大略，使讀者有所考焉。

此序據鄭濟所爲文粹後識，實當稱潛溪宋先生文粹。鄭濟文粹後識云：

右翰林學士承旨潛溪文粹一十卷，青田劉公伯溫丈之所選定也。先生平日著述頗多，其已刻行世者，潛溪集四十卷，蘿山集五卷，龍門子三卷。其未刻者，翰苑集四十卷。歸田以來，所著芝園集，尚未分卷。在禁林時，見諸辭翰，多係大著作。竊意劉丈選之或有所遺，尚俟來者續編以附其後。

是則景濂集刻版傳世者，只是其潛溪集前、後、續、別四十卷，而今四部叢刊所影印之正德本八編七十五卷，在當時初未刊行。而劉基所選之文粹十卷，又只就已刻潛溪集中選出。其所選亦只是楊維楨所謂「三十年山林之文」，而此後「館閣之文」，則如鄭濟所謂「或有所遺」，未經選錄也。尤可異者，劉氏此序，僅引亡元歐陽玄之舊序，而謂：「其言至矣盡矣，設使基有所品評，

其能加毫末於是哉？」何其言之謙抑耶？抑且劉序稱「昔者楚國大司徒歐陽文公」，舉其官諡，而僅曰「昔者」；則豈不知元之已亡，處新朝而稱勝國，豈宜用「昔者」二字乎？修辭立其誠，觀乎劉氏之辭，斯可以微窺其內心之誠矣。蓋元儒懾於異族治權之積威，其處身若孱兔之藏草叢，彼已能逃脫於九儒十丐之賤，而上躋釋、道，同稱三教，固已經無限之酸辛與夫不斷之奮鬪；而乃於世道民瘼之外，始別有所謂人物者，可得爲後生繼起之所仰望而慕效，以爲道德文章傳統之所繫；此乃文化絕續一線之存，固是大可慨歎而又無可如何之事，雖宋、劉之賢，於此有不免，論史者亦無所用其深責也。

越後乃有方孝孺續文粹序，其辭曰：

可名之功，衆人知之。難名之功，君子知之。至於不見其功而天下陰受其利者，此非聖賢之徒不能知也。當元之衰，國朝之始興也，太祖高皇帝定都金陵，獨能聘致太史金華公而賓禮之。及海內平定，上方稽古以新一代之耳目，正彝倫，復衣冠，制禮樂，立學校，凡先王之典，多講行之，而太史公實與其事。先後二十年，修身於戶庭之間，而姓字播於千萬里之外，蠻夷異類皆知尊慕之，使中國之美，傳於無極，其功蓋大矣。竊嘗歎天下知愛

公文，而不能盡得其意，且不能盡觀也。以為公昔無恙時，嘗擇舊文為文粹以傳矣，因復與公同門友浦陽鄭楷叔度等，取自仕國朝以來所作，復選錄為十卷，名曰續文粹以傳於學者。嗚呼！斯文也，公之所為，雖可以傳世，而不足以盡公之為人也。後有賢者，考論國朝之所由興，而追維德業之盛，以歌詠太平之治於無窮，太史公之功庶幾可白於後世乎？

方氏此序，又傳為金華樓璉作，皇明文衡疑為方為樓代筆。據鄭濟文粹後識，則方與樓當文粹前集選定，曾同預繕寫。惟此序收於遜志齋集，決為方氏手筆無疑。此序作於明太祖死後，蓋至是而景濂入明以後所謂「館閣之作」，始有傳刻；而新朝稽古，彝倫衣冠禮樂學校，所謂「講行先王之典，而使中國之美永傳無極」者，亦於方氏之文始見其語。然方氏又謂「公之為文，不足以盡公之為人」，又曰「天下陰受其利而不見其功」，則知方氏之所重於景濂者，乃始大異於往時；而往時之所重於景濂者，則惟景濂之文耳，乃亦不知景濂於世道之有功，方氏始為之揭發；然此亦或非景濂生時之所自負而逆知歟。或惟景濂之門人弟子，始有以微窺其師之用心，而景濂固未敢明白宣稱之於朋儕友好之間乎？要之一時之世態，固可於此而微窺矣。黃梨洲明儒學案師說列方正學孝孺為第一人。全謝山宋元學案以景濂與歐陽玄同隸北山四先生學案。方正學二十遊京師，

卽從學於景濂，及景濂返金華，正學復從之，先後凡六歲。號爲盡傳其學。然黃氏學案列正學於「諸儒」，「諸儒」者，黃氏謂是「無所師承，得之遺經」也。而景濂乃不獲列名於明儒學案中，必待全氏始以歸之元儒之行列。黃、全二氏之安排品評，或亦不可謂之不允愜，而其意深微矣。抑方序措辭，亦僅頌揚中國之有新朝，其於亡元，則亦止於爲弦外之音而已，尙未遽暢厥辭也。余又讀楊守陳重鋟劉誠意伯文集序，乃曰：

嗟乎！自昔夷主華夏，不過擅一隅，腥數載耳。惟元奄四海而垂八紀，極弊大亂，開闢以來未有也。高皇掃百年之胡俗，復三代之華風。

又讀葉式題誠意伯劉公集亦曰：

昔之入主者，頗皆用夏貴儒，惟元不然。此其爲穢，尤使人涕泗霑臆。其貽禍遠而播惡廣，奄及百年，不知變革。當是時也，薰蒸融液，無地非狄，若將不可復易者。我太祖高皇帝洗滌乾坤，為中國皇王賢聖復鮮纘緒，所謂功高萬古而莫與同者。

至是而華夷爲防之大義，中國歷史之正論，乃始重見於文人之筆端。然守陳之文，已在成化六

年，（一四七〇）上距明祖開國（一三六八）亦已七十餘歲；而葉文在嘉靖七年，（一五二八）則在明開國後一百六十載矣。時移世易，後人不識前人之心情，若必以驅除韃胡為宋、劉諸人之功績，恐宋、劉在當時初無此想，抑或將增其汗慚不安之私焉，亦未可知也。

下迄清代，上論明初事，更多恍惚。蔣超之序未刻集則曰：

豈兵燹之餘，此書散失；不則有所忌諱，不敢槧木耶？

張治之序亦曰：

洪武時，禁網嚴密，舉朝動色相戒，雖君臣相得，莫如宋文憲公，而深沉不洩，題溫樹以自警，則所著文詞，有當傳不當傳者，亦何敢盡公天下，自貽覦瓟。其藏諸名山者或有之。

四庫提要則曰：

推究當日之意，或以元代功臣諸頌及誌銘諸篇作於前朝，至明不免有所諱。或以尊崇二氏

不免過當，嫌於耽溺異學而隱之。

其實景濂入明以後所謂「館閣之作」，在其生前並未刊布，而在元時所作所謂「山林之文」則流傳極廣；其頌銘元代功臣諸篇，方廣極流布，謂其有所忌諱而隱藏不敢出者，皆推想不實之辭耳。近儒又謂中國史上得天下之正，莫過於明祖；又每謂明祖御諸儒嚴烈太過；是亦有不盡然者。平心論之，從漢高者無不稱秦之暴，從光武者無不言莽之詐，從唐祖者無不斥隋之淫，從宋祖者無不薄周之弱。奈何明初從龍諸臣乃獨不然。其遠避若惟恐浼我者姑不論，而明祖之優禮於宋、劉、葉、章諸人，則實遠超於漢高、光武、唐祖、宋祖之於其諸臣之上矣。明祖曰：「我爲天下屈四先生。」何其言之坦然也。而彼四人者，於心乃若眞有屈。蓋元之儒者，居於異族統治七八十年淫威之下，心志不免日狹，意氣不免日縮，乃以爲斯文所在，卽道統所寄；在朝在野，雖亦學業文章有以自守，行己立身有以自完，然而民生利病，教化興衰，或未能以斯道自負。夷夏之防，有所不知。而區區所以自保者，乃不免歸之於政府在上寬厚之德意。天下雖亂，而彼諸儒，固未能憬然豁然於其所以然。今宋、劉皆有文集傳世，試觀其所指斥於前朝者究何在？而其頌揚前朝之辭，在當時轉視若固然，亦未聞有所禁抑。則豈得謂明初禁網之密。蓋明祖之起，其內心亦不能

不以草澤叛逆自恧自慚。宋、劉爲之大臣，雖渥厚之已至，而猶時時推尊勝國，旣流露於文字，可知其未忘於胸懷；一若文章道術傳統所寄，乃胥在焉，並可以媲美唐、宋，而時時懷想，若情所不能已。則無怪乎明祖心中之終於諸儒有不釋。是亦諸儒自有以助成之，固不得專以罪明祖之雄猜。而明祖之於危素，則爲例尤顯。逮於稍後，事變漸定，事態漸顯，元帝遠遁沙漠，明之基業日固，諸儒心中，乃始於往日之文章議論自覺有所不安，則惟有求退遠避之一途。則明初諸臣之情切隱遁，其內心之所蘊，固不專爲避禍，而轉以召禍也。蓋當諸臣初從明祖，尚在洪武建號正位之前；其功業名位雖在此，而心所崇重依戀者，時或不免於在彼；心迹與世運相衝突，此則細讀當時諸人之文字，而可徵其陰影之難掩矣。

至提要所謂「或以尊崇二氏過當而隱之」，則尤不然。卽正德刊本爲景濂所手定者，何嘗有意隱其過崇二氏之心乎？全謝山宋文憲公畫像記謂：

婺中之學至白雲，而所求於道者疑若稍淺，漸流於章句訓詁，未有深造自得之語，視仁山遠遜之。婺中學統之一變也。義烏諸公師之，遂成文章之士，則再變也。至公而漸流於佞佛者流，則三變也。

蓋景濂誠亦文章之士，又篤好二氏，伯溫則以文章兼權術。二人者，皆漸染浸溺於元治下之時代風氣，初非知有民族大義，可憑以自守而自奮。基有潛溪圖歌爲景濂賦，曰：「何時上疏乞骸骨，寄聲先遣雙飛鳧。」又景濂辭元辟命將入仙華山爲道士，基作歌速其行，謂：「先生行，吾亦從此往矣。」此二人當日之心志也。適逢明祖龍興，因緣時會，殆非其夙所抱負。而明之開國，局度恢皇不如唐，寬宏仁厚不如宋，從龍諸賢亦與有責。後儒繼起，盛推祖宗開國之光榮，乃於宋、劉諸人多有頌揚過溢之辭。至於事久論定如黃、全兩學案之所品評，則又已在易代之後矣。

爲未刻集作序者尚有吳偉業，謂：

韓本晚出，采摭詳於勝國，僅存元世之一二，附見各體之末，其爲陔、華之無詞者多矣。竊尋其自所謂前、後、續、蘿山集者，大都在元時未仕所作，年盛氣壯，必有可觀，亦因得尚論其世。惜乎遭遇之後，以改物爲嫌，微之而不顯，使習讀者不備山林臺閣之體，可悵也歟。

吳氏此序頗有誤會。潛溪前、後、續集及蘿山集，當景濂身後，始漸隱晦，非景濂以改物爲嫌，微之使不顯也。景濂遭遇之後，館閣諸文，在其生前轉不如其未仕時所作山林諸文之流布在世，膾炙人口。身後所刊，亦僅續文粹十卷。至正德時，始有八編七十五卷之彙刻，則正當明之中葉矣。此俱已考訂如上。景濂未仕所作收於韓刻者二百十四題，兼之徐刻，共三百五十七題；不知所謂潛溪前、後、續集及蘿山集均已搜羅在內否？要之儻有遺逸，數量亦不甚大，非有所謂「多陔、華之無詞」也。據方正學續文粹序及嘉靖雷禮序韓刻全集皆稱潛溪集曾傳刻於日本，不知彼邦頃尚保有此本否？儻能獲見彼邦舊刻，取與徐、韓兩本對校，或可更有所發現。姑誌於此，以待訪求。

偉業又曰：

浙水東文獻，婺稱極盛矣。自元移宋鼎，浦江仙華隱者方鳳韶卿與謝翺皐羽、吳思齊子善，賡和於殘山剩水之閒，學者多從指授為文詞；若侍講黃公，待制柳公，山長吳公，胥及韶卿之門，出而緯國典，司帝制，擅制作之柄。景濂親受業於三公，承傳遠而家法嚴，遂以文章冠天下。際會眞人，經綸黼黻，光輔一代稽古右文之治，幾欲躋之成周，世皆慕

之為名世宗工，而不知淵源於宋之逸老。嗚呼！不有山澤臞，孰為維斯文如帶之緒，以俟賢哲起而昌大之，其功焉可誣也！

又曰：

元一天下，休養人物七八十年，號為安阜富庶，故能容羣儒恬寢食而甘圖書，以遺經轉相授受。並時山陬海澨，文章、理學之懿，鬱乎隆龐。景濂鍾光嶽之全氣，而取材落實，兼條貫以集其大成，不可謂非所值之幸也。

吳氏此文，實亦自具錯綜複雜之心情。彼既失身清廷，豈亦欲留其殘生以爲山澤之臞，以維斯文如帶之緒耶？彼幸景濂之所值，謂元一天下，休養人物七八十年，使景濂集其大成；則清室之在當時，豈不亦容羣儒恬寢食而甘圖書以遺經相授受乎？吳氏亦僅一文士，宜其不足與語夫此矣。

今綜觀景濂集，以一人之寫作，而五十年桑海之變，山林、館閣兼而有之。又值元、明易代，夷、夏交迭，政俗民生，與夫士大夫一時心情之激盪，以及學術風尚之轉移，處處可於景濂集中探其消息，尋其影響。斯誠治史者所當注意。本文則僅就景濂集前後各刻，撮舉各家序文，

以爲治斯集者粗指方嚮而已。內容未暇細及。姑摘錄集中一篇稍加申述，以畢吾文。

贈梁建中序

虎林梁君建中，妙年嗜伊洛之學，而復有志於文辭。一時大夫士皆稱譽之，建中不自以為足，復來問文於余。余也，賦質凡庸，有志弗強，行年六十，曾莫能望作者之戶庭。問嘗出應時須，皆迫於勢之不能自已者爾，當何以為建中告哉？雖然，竊嘗聞之師矣，文非學者之所急，昔之聖賢初不暇於學文，措之於身心，見之於事業，秩然而不紊，粲然而可觀者，卽所謂文也。其文之明，由其德之立，其德之立宏深而正大，則其見於言，自然光明而俊偉。此上焉者之事也。優柔於藝文之場，饜飫於今古之家，搴英而咀華，遡本而探源，其近道者則而效之，其害教者闢而絕之，俟心與理涵，行與心一，然後筆之於書，無非以明道為務。此中焉者之事也。其閱書也，搜文而摘句，其執筆也，厭常而務新，晝夜孜孜，日以學文為事，且曰：「古之文淡乎其無味，我不可不加穠艷焉。古之文純乎其斂藏也，我不可不加馳騁焉。」由是，好勝之心生，誇多之習熾，務以悅人，惟日不足。縱如張錦繡於庭，列珠貝於道，佳則誠佳，其去道益遠矣。此下焉者之事也。嗚呼！上焉者

吾不得而見之，得見中焉者斯可矣，奈何中焉者亦十百之中不三四見焉；而淪於下焉者，又奚其紛紛而藉藉也。此無他，為人之念宏，為己之功不切也。余自十七八時，輒以古文辭為事，自以為有得也。至三十時，頓覺用心之殊，微悔之。及踰四十，輒大悔之。然如猩猩之於屐，雖深自懲戒，時復一踐之。五十以後，非惟悔之，輒大愧之。非惟愧之，輒大恨之。自以為七尺之軀，參於三才，而與周公、仲尼同一恒性，乃溺於文辭，流蕩忘返，不知老之將至，其可乎哉？自此焚毀筆硯，而游心於沂泗之濱矣。今吾建中，孜孜綴文，思欲以明道為務，蓋庶幾無余之失者。而余猶為是強聒者，文之華靡，其溺人也甚易之故也。雖然，天地之間，有全文焉，具之於五經，人能於此留神焉，不作則已，作則為天下之文，非一家之文也。其視遷、固，幾若大鵬之於鷦鷯耳。建中尚勉之哉，建中尚勉之哉！

景濂此文所謂「五十以後非惟悔之，輒大愧之，非惟愧之，輒大恨之」者，決非漫爾應酬之辭。然在景濂內心有此感，而同時人則未能有此同感也。景濂門人為此文有一題記附刻，見於四部叢刊所影印之正德本，而嚴刊則刪去。題記之辭曰：

太史公生平以文章名天下，而其該貫典籍，窮極經史，蓄積浩穰，與古人爭長者，人未必盡知之。縱或知而尊之，至其立心制行敦大和雅，揆法聖賢之道而無媿者，世固未必識也。於其大者不之識，而謂足以知文章，豈果能得其精微之意？今觀贈錢塘梁先生建中序，其論文如此，則世之不足知公者宜也。彼後生晚學，未能執筆，輒掎摭疵病以議，曾足與之言文哉！

洪武二十三年正月十日門人謹題。

景濂卒於洪武十三年，此題距景濂卒又十年。可知時人之所稱揚崇重於景濂，及其所掎摭疵病於景濂者，則一惟其文耳。其學已所不知，其行更然，則又何論於世運之與治道？當時一世之人，初不謂明之崛興，乃貞下之起元，乃積晦之復明，而抑若文治昌隆轉有虧焉；此則於題辭之言外，可推想而知也。此題記大旨，與方孝孺續文粹序相近，或亦出方氏之手乎？

又按：皇明文衡卷一代言首篇爲景濂所撰之諭中原檄，此文不收於景濂集，亦附錄於此。

諭中原檄

自古帝王臨御天下，中國居內以制夷狄，夷狄居外以奉中國，未聞以夷狄治天下也。自宋

祚傾移，元以北狄入主中國，四海內外，罔不臣服，此豈人力，實乃天授。然達人志士尚有冠履倒置之歎。自是以後，元之臣子，不遵祖訓，廢壞綱常。有如大德廢長立幼，泰定以臣弒君，天曆以弟酖兄，至於弟接兄妻，子烝父妾，上下相習，恬不為怪。其於父子君臣夫婦長幼之倫，瀆亂甚矣。夫人君者，斯民之宗主。朝廷者，天下之根本。禮義者，御世之大防。其所為如彼，豈可為訓於天下後世哉？及其後嗣沈荒，失君臣之道，又加以宰相專權，憲臺報怨，有司毒虐，於是人心離叛，天下兵起，使我中國之民，死者肝腦塗地，生者骨肉不相保；雖因人事所致，實天厭其德而棄之之時也。古云：「胡虜無百年之運，」驗之今日，信乎不謬。當此之時，天運循環，中原氣盛，億兆之中，當降生聖人，驅逐胡虜，恢復中華。立綱陳紀，救濟斯民。今一紀于茲，未聞有濟世安民者，徒使爾等戰戰兢兢，處於朝秦暮楚之地，誠可矜憫。方今河、洛、關、陝，雖有數雄，忘中國祖宗之姓，反就胡虜禽獸之名，以為美稱，假元號以濟私，恃有眾以要君。阻兵據險，互相吞噬，反為生民之巨害，皆非華夏之主也。予本淮右布衣，因天下亂，為眾所推，率師渡江，居金陵形勢之地，今十有三年，西抵巴蜀，東連滄海，南接閩越，湖、湘、漸、沔，兩淮、徐、邳，皆入版圖，奄及南方，盡為我有。民稍安，食稍足，兵稍精，控弦執矢，

自視我中原之民，久無所主，深用疚心。予恭天成命，罔敢自安，方欲遣兵北逐羣虜，拯生民於塗炭，復漢官之威儀。慮民人未知，反為我讐，挈家北走，陷溺尤深。故先諭告，兵至民人勿避。予號令嚴肅，無秋毫之犯，歸我者永安於中華，背我者自竄於塞外。蓋我中國之民，天必命中國之人以安之矣，夷狄何得而治哉？爾民其體之。如蒙古、色目，雖非華夏族類，然同生天地之間，有能知禮義，願為臣民者，與中國之人撫養無異。

明祖克金陵，在至正十六年丙申，（一三五六）至正二十七年丁未（一三六七）九月執張士誠，十月徐達、常遇春等卽率師北伐；此年卽爲元亡之年，明年爲洪武元年戊申。（一三六八）說者謂檄文云「一紀于茲」，卽自明祖渡江克金陵之年起算，至爲檄討北方之年適一紀十二年也。然天下兵起，何獨自明祖渡江有金陵之年起算，此決不然。且下文明云「率師渡江，今十有三年」，可知上文決不自渡江起算。故疑此句當作「二紀于茲」，乃自至正七年丁亥，（一三四七）至是踰二十年。至下文云「居金陵十有三年」，應作「十二年」始是。要之此檄文乃作於洪武建號之前一年，卽元亡之年也。於易代之際，而正式提出中國、夷狄之大辨者，今可考見，惟此一文。然其於元之統治，既曰「天授」，嗣稱「天厭」，僅論其命，未伸吾義。又曰：「當降生聖人，而未

聞有濟世安民者。」又若退遜不敢自居，何也？至云：「予恭天成命」，始自居爲天降以安中國之聖人矣，然又曰：「蓋我中國之民，天必命中國之人以安之」，仍自隱約謙讓，不欲明白以天降之聖自居。氣和辭婉，從來檄文，殆少其例。此非在當時無正義嚴辭可陳，實由羣士仕明，鮮能深明於夷、夏之大義，又不深知民心之向背，敵我之勢，至此猶若不能確切自信；此乃七八十年來異族統治積威之餘，士大夫內心怯弱而後有此現象，固不得責備於景濂一人也。

又按：談遷國榷至正二十七年十二月甲子明祖御新宮，祭告上帝皇祇曰：「惟我中國人民之君，自宋運告終，帝命眞人，來自沙漠，百有餘年。今運亦終，天下紛爭，惟帝賜臣英賢，遂勘定之。今輿地周廻二萬里，臣下曰：『生民無主』，必推臣帝。臣不敢辭，亦不敢不告。是用明年正月四日，設壇鍾山之陽，惟帝祇之簡在。如臣可君，祭日天澄氣和。臣若不可，當示異焉。」翌年正月丙子，詔曰：「自宋運既終，天命眞人于沙漠，今運亦終」云云，注曰：「元詔首曰上天眷命，意稍夸，至是首曰奉天承運。」此兩文乃開國大典，必自宋及元者，顯涵有夷、夏之大辨，然終不明白提出，而曰「帝命眞人於沙漠」；又數元祀百有餘年，則始自成吉思汗；其時宋祚固未斬，正統尙在，當時秉筆之士，何爲諂媚胡元，一至於此？諒可怪也。至曰「奉天承運」，則是明明承元運。明初諸臣之不忘胡元，眞屬不可思議之尤矣。

又按：明史太祖紀：明軍渡江北伐，奏捷多侈辭，謂宰相曰：「元主中國百年，朕與卿等父母皆賴其養，奈何爲此浮薄之言。亟改之。」罪惟錄則云：有擬平定沙漠頌，語頗侈大，帝曰云云。談遷國榷曰：「中書省榜應昌之捷，上曰：『元雖夷狄，君夏百年，天訖其祿，于朕何與。捷音誇，非所以示四方，速改之。』」談書下「元雖夷狄」四字，不知果是當時明祖語否？然明祖縱有此心，而羣士輿情不可不顧，乃作此謙退之辭；則景濂檄文，亦必由明祖授意，否則當得明祖默許，又斷可知矣。

又按：洪武三年，景濂奉命纂大明日錄，七年成，序進，稱上「度越前王者六」。一曰「挺生南服，統一華夷」。然胡元之治，豈非亦統一華夷乎？惟一起沙漠，一生南服，斯見其不同耳。景濂竟不敢以驅撻胡虜、光復華夏之功美明祖，豈不可異？元臣有李繼本，名延興，東安人，占籍北平，錢謙益詩集小傳稱其父士瞻，仕元，爲翰林學士承旨，封楚國公。延興中至正丁酉進士。中原俶擾，隱居不仕，河朔學者多從之，以師道尊於北方，有一山集。朱彝尊靜志居詩話云：「一山，北方之學者。洪武中雖未仕，然其典邑校者屢矣。故自贊畫像有云：『雖同乎今之人，而以聖賢爲矩墨。雖食夫今之祿，而視軒冕猶泥塗。』然一山本元進士，而上總戎詩則曰：『大將軍，出沙漠，萬里河山盡開拓。獲其名王歸，四面凱聲作。功成獻俘蒲萄宮，天清日

白開鴻濛。遂使樓煩之壤化爲冠帶，衍爲提封。』未免言之太盡，無復一成三戶黍離麥秀之思矣。」朱氏生值清初，其言外之意，豈猶欲亡明之餘能以一成三戶光復中興，而姑隱詞以責延興乎？然在明初能有此詩，可謂鳳鳴高岡，下視景濂諸人，直是茆店之雞聲矣。明初開國羣士，率多南人，彼輩殆以生事優遊，詩酒山林，所受感觸，或不如北人之深，而遂渾忘夫胡元之非我族類乎？一山之僅典邑校，未仕於朝，或以南北學者氣味不相投而未見汲引；其畫像之自贊，殆以南士競以不仕爲名高，而姑自爲此解嘲之辭耶？

其後方正學爲景濂文萃作序，其時已在明祖身後，大一統之局面已確立。正學盛推其師，然其文猶復婉轉隱約，若有未能暢竭其所欲言者。蓋當時羣士之所不滿於景濂者，正學固未能顯斥其非；而正學之所未滿於其師者，亦不能明白而道。當其時，羣士之心病可謂深痼難醫矣。余爲此文，乃欲藉當時羣士之筆墨餘瀋，洗滌出一世人心之癥結於隱微藏匿之處；若有近於周納，然固治史者所宜注意也。

## 二　讀劉文成集

言明初開國名臣，必兼言劉、宋。惟景濂沉潛於文章道術，其在元時，隱淪自遁；文成抱經綸幹濟之懷，親仕於元；故二人才性不同，而出處亦相異。錢謙益列朝詩集小傳甲集劉誠意基，謂：

> 犁眉公集者，故誠意伯劉文成公庚子二月應聘以後入國朝佐命垂老之作也。余考公事略，合觀覆瓿、犁眉二集，竊窺其所為歌詩，悲窮衰颯，先後異致。其深衷寄託，有非國史家狀所能表其微者。每盡然傷之。近讀永新劉定之呆齋集撰其鄉人王子讓詩集序云：「子讓當元時，舉於鄉，從藩省辟，佐主帥全普庵勘定江湖間，志弗遂，歸隱麟原，終其身弗仕。余讀其詩文，深惜永嘆。嗟乎子讓！其奇氣硉矹胸臆，猶若佐全普庵時，以未裸將周京故也。有與子讓同出元科目，佐石抹主帥定婺越，幕府倡和，其氣亦將掣碧海，弋蒼旻，後攀龍附鳳，自儗劉文成，然有作，噫喑鬱伊，捫舌騂顏，曩昔氣澌滅無餘矣。」呆齋之論，其所以責備文成者，亦已苛矣。雖然，史家鋪張佐命，論蹙項之殊勛，永新留連幕府，惜為韓之雅志。其事固不容相掩，其義亦各有攸當也。誦犁眉之詩，而推見其心事，安知不以永新（為後世）之子雲乎。謹撰定犁眉公詩，居國朝甲集之首。

又甲前集劉誠意基，謂：

公自編其詩文曰覆瓿集者，元季作也。曰犂眉公集者，國初作也。公負命世之才，丁有元之季，沉淪下僚，籌策齟齬，哀時憤世，幾欲草野自屏。然其在幕府與石抹艱危共事，遇知己，效馳驅，作為歌詩，魁壘頓挫，使讀者僨張興起，如欲奮臂出其間者。遭逢聖祖，佐命帷幄，列爵五等，蔚為宗臣，斯可謂得志大行矣；乃其為詩，悲窮歎老，咨嗟幽憂，昔年飛揚硉矹之氣，澌然無有存者。豈古之大人志士義心苦調，有非旂常竹帛可以測量其淺深者乎！嗚呼！其可感也。孟子言誦詩讀書，必曰論世知人。余故錄覆瓿集列諸前編，而以犂眉集冠本朝之首。百世而下，必有論世而知公之心者。

今按：伯溫之有覆瓿集，猶景濂之有潛溪諸集也。伯溫之有犂眉集，即猶景濂之有鑾坡諸集也。伯溫仕於石抹宜孫之幕府，較之景濂之優遊山林而不出，其影響於二人將來出仕明廷之心情，必有不同，自可推想。據行狀稱：遺文郁離子十卷，覆瓿集二十四卷，寫情集四卷，長子璉又集所遺文藁五卷，名曰犂眉公集。其中惟犂眉集在仕明以後，非其生前所自定，則伯溫詩文集實以在元時所作爲主。今讀其遺文，想見其終赴金陵出仕明廷，其心若誠有所屈而不獲已者。則犂眉一

集，殆亦於不獲已之心情中而偶有撰寫，宜其有如牧齋所云云也。

今考劉集蘇平仲文集序謂：

元承宋統，子孫相傳，僅逾百載，而有劉、許、姚、吳、虞、黃、范、揭之傳，有詩有文，皆可垂後者，由其土宇之最廣也。今我國家之興，土宇之大，上軼漢、唐與宋，而盡有元之幅員，夫何高文宏辭，未之多見，良由混一之未遠也。

上文已在洪武時，前敍漢、唐、宋諸代之文章，而謂元之文運可與媲美爭勝，而致憾於當前之有所不如。此可謂乃明初諸儒之共同意見，而伯溫之言，特爲其一例而已。

又杭州富陽縣重脩文廟學宮記謂：

惟國家以武定九有而守以文，故京有胄監，郡縣皆有學，至于海隅日月之所出入，罔不知尊孔子之道，皇皇焃焃，照映天地，亘古所未有也。

此文作於至正九年，其推崇有元一代之文教，可謂言過其實，抑且近於不知恥之類矣。

伯溫復有感懷詩，其辭曰：

昊天厭秦德，瑞氣生芒碭，入關封府庫，約法惟三章。英雄不世出，智勇安可當。叔孫一豎儒，綿蕞與朝綱。遂令漢禮樂，遠媿周與商。逝者如飄風，盛時安得常。寤寐增永歎，感慨心內傷。

是伯溫亦知元之規模，不得與吾儒之理想相符而有其缺憾，並逆知其盛時之不常矣。然終以元之開國上比漢高，而特以制度禮樂之有媿，歸咎於當時之儒生，其殆指許衡之徒乎！以如是之史識，復何得以夷夏大義責之！

又杭州路重修府治記謂：

國家撫有四海，輿圖廣斥，民物蕃廡，猶慮政教有所未被，乃大選守令，舉重臣之有才德聞望者居其職。

此文作於至正十二年壬辰三月，時天下已大亂，元廷方於是月下詔省臺官兼用南人；若以史籍所載較之伯溫此文，豈不儼如在兩個世界乎？

又諸暨州重脩州學記謂：

> 國家自混一以來，以仁澤施於民，涵濡養育，蕃衍滋息，可謂庶且富矣。今乃至相率而為盜，庸非典教者失其職耶？

此文作於至正十五年七月，前一月卽明祖南下之月也。伯溫文中既有「相率爲盜」之語，而歸咎於典教者之失職；至於元政之仁澤施於民，則仍揄揚讚歎先後無異辭。

伯溫又有諭甌括父老文謂：

> 告甌括父老。皇朝以武德一九有，服而不殺，煦休滋潤，罔有荼毒，至今八十餘年矣。父老目不睹旌旗，耳不聆鉦鼓，茹蔬飯稻，哺孫育子，早臥晏眠，優優坦坦，通無販有，蹈山涉水，不睹不類，誰之賜歟？帝德寬大，務在休息，與百姓安樂太平，故禁網漏而弗脩。官缺其人，偸惰潛生，以不能宣德化，達壅滯，咎在有司，非主上意也。

此文在帖里帖木耳爲左丞相時，辟伯溫爲行省都事，伯溫建議招撫方國珍餘黨。其時當爲至正十六年丙申。時張士誠入平江，明祖克金陵，元事已決不可爲，而伯溫猶一意宣揚元廷之德政，以期挽回民心。及元廷受方國珍降，伯溫轉得罪，羈管於紹興。

然元政之黑暗，民生之塗炭，伯溫亦非不知。方其早年北上應進士舉，沿途所見，驚心動魄，發之歌詩，悲憤激昂，使人至今猶有不堪卒讀者。伯溫生於元武宗至大四年辛亥，（一三一一）其至燕京會試，在文宗至順四年癸酉，（一三三三）是年以明經登進士第，計其年則僅二十有三耳。而憂深思遠，已知世運之亟亟不可終日矣，是誠所謂豪傑之士也。其北上感懷爲五百七十字之長詩，痛陳目擊，謂：

踰淮入大河，淒涼更難視。黃沙渺茫茫，白骨積荒虆。哀哉耕食場，盡作狐兔壘。太平哉干戈，景物未應爾。去年人食人，不識弟與姊。至今盜賊輩，嘯聚如蜂蟻。長戈耀白雪，健馬突封豕。豈惟橫山澤，已敢剽城市。勿云疥癬微，不足成瘡痏。

其詩結尾則曰：

青徐氣蕭索，河濟俱泥滓。痛哭賈生狂，長歎漆室裏。何當天門開，清問逮下俚。

其詩在至順癸酉，下距至正七年丁亥沿江兵起（一三四七）尚十五年，而伯溫已欲作賈生之哭，是非所謂先識之豪傑乎？

其過東昌有感詩云：

況聞太行東，水旱荐為虐，飢氓與暴客，表裏相倚著。賑卹付羣吏，所務惟刻削。征討之良謀，乃反恣剽掠。往者諒難追，來者猶可作。歌詩附里謠，大猷希聖莫。

此種無可奈何而徒抱希冀之心情，時在詩中流露。然亦有明見其不可為者，如其贈周宗道六十四韻有云：

帝閽隔蓬萊，弱水不可航。螻蟻有微忱，抑塞無由揚。遙遙草茅臣，怒切忠憤腸。披衣款軍門，披腹陳否臧。曰走居海隅，詩書傳世芳，感荷帝王恩，祿食厠朝行。走身非己軀，安得緘其吭，走有目擊事，敢布之朝堂。（此下歷敘當時地方官吏愚昧兇惡迫民為盜之情形。）走非慕爵賞，自蠲求薦揚，痛惜休明時，消患無其方。又不忍鄉里，鞠為狐兔場。陳詞未及終，涕泣下滂滂。旁觀髮上指，側聽心中傷。天路阻且脩，不得羽翼翔。可憐涸轍魚，待汲西江長。況有蛟與蛇，磨牙塞川梁。九冬積玄陰，天色慘以涼，眾鳥各自飛，孤鸞獨彷徨。子去慎所適，我亦行歸藏。

又感懷三十一首有云：

客有持六經，翩翩西入秦，衣冠獨異狀，談舌空輪囷。獻納竟何補，焚坑禍誰因。昂昂採芝士，矯矯蹈海人。龍驤九淵外，豈復歎獲麟。

又詠史二十一首有云：

吾愛閔仲叔，幽居翳蓬茨。應辟思濟世，利祿豈其私。進當致堯舜，退則老蒿藜。焉能犬馬豢，以為天下嗤。

不能進而致君於堯舜，則退求自全，采芝蹈海，老於蒿藜，此亦一時之志也。然事態之變，有縱不求退而亦不得不退者。而求老蒿藜，則事復不易。其感遇六首有云：

一日復一日，一夕復一朝，青燈向暗壁，光燄坐自消。鞲鷹鍛六翮，絕意於雲霄。嚴霜隕奧草，蛇虺去所依。可惜蕙蘭花，與之共穨萎。顧此悲世運，泫然涕交頤。

又在永嘉作有云：

河流未到海，平陸皆驚湍。旗幟滿山澤，嗚呼行路難。

禍亂方亟，藏身無所，此種心情，誠爲難堪。然而希冀猶未絕，則亦惟有仍抱此希冀以待之而已。其丙申歲（至正十六年）十月還鄉作七首有云：

五載辭家未卜歸，歸來如客鬢成絲。親知過眼還成夢，事勢傷心不可思。且喜松楸仍舊日，莫嗟閭井異前時。修文偃武君主意，鑄甲銷戈會有期。

於斯時，而得一機緣可以措手，其內心之喜幸爲何如。其從軍詩五首送高則誠南征有云：

牧羊必除狼，種穀當去草，凱歌奏大廷，天子長壽考。

又曰：

振旅還大藩，歌舞安旄倪，拂衣不受賞，長揖歸蒿藜。

機緣之在他人，其興奮感發猶如此，何況機緣之在自身，則其內心之興奮感發更可知。至正十六

年，伯溫承省檄，起佐石抹宜孫，殆爲伯溫生平最喜幸興奮之一機緣。自謂「與石抹公爲詩相往來，凡有所感，輒形諸篇」，有唱和集序謂：

古人有言曰：君子居廟堂則憂其民，處江湖則憂其君。

蓋至是而平日之處江湖而憂君者，亦得依附於廟堂之貴而預憂其民焉，其爲躊躇而滿志可想矣。今讀覆瓿集諸詩，與石抹相倡和者獨多，既曰：

莫驚溝澮盈，雨息當自乾。

又曰：

將帥如林須發蹤，太平功業望蕭張。

既曰：

卻羨魯陽功德盛，揮戈回日至今傳。

又曰：

相期共努力，共濟艱難時。

古人言「詩言志」，又曰「情見乎辭」，伯溫當時之所志與其情之所發，豈不於此等詩辭而躍然可見乎？至正十六年復有浙東處州分府元帥石末公德政記及處州分元帥府同知副都元帥石末公德政碑頌兩篇。而無奈於大元盛運之終不可復，伯溫復見抑，乃曰：「臣不敢負國，今無所宣力矣。」遂棄官歸。

今綜讀覆瓿集，約述伯溫當日心事之見於詩者，不外如下之三端。其聞鳩鳴有感呈石抹公云：

逝水自流人自老，倚楹長憶至元年。

又曰：

疲氓眞可憐，忍令飼豺虎。追憶至元年，憂來傷肺腑。

此其終不忘情於大元之盛運，希其終能重臨者一也。其感興詩又曰：

當時玉帳耿羅綺，今日絲綸到草萊。傳語疲氓聊忍待，王師早晚日邊來。

又曰：

大哉乃祖訓，典章尚流傳。有擧斯可復，庶用康迍邅。

又曰：

摩崖可勒中興頌，努力諸公佐有唐。

蓋伯溫之於元室，亦可謂孤臣孽子，每飯不忘者矣。然而擧朝昏聵，雖抱忠貞之心，匡濟之姿，而屈在草莽，展布何從，故曰：

朝廷竟知否，盜賊流如水。

又曰：

樽俎自高廊廟策，經綸不用草茅人。

又曰：

天關深虎豹，欲語當因誰。

又曰：

抑強扶弱須天討，可怪無人借箸籌。

此其二也。時事不可爲，中興無望，而感置身之無地，故曰：

盲飆正滃勃，孤鳳將安棲。

又曰：

但恐胥及溺，是由懷悲辛。

又曰：

撫几一長歎，聲出心已酸。

此其三也。抱此三種之心態，感於進退之兩難，而復有反側之士，不能一心王室，乃思乘時崛起，別有歸附，此尤可悲可憤之尤者。故其詠史有曰：

姦雄盜竊幸傾危，只道冥冥便可欺。想得民心思漢日，正當揚子劇秦時。

觀於上之詩篇，則伯溫之仍不免於一出而從明祖於金陵，其內心甚不獲已之委屈，亦可想像而得矣。

行狀稱：伯溫先遊燕京，書肆有天文書一帙，閱之，翌日即背誦如流。後爲江浙儒學副提舉，爲行省考試官，言事受沮，遂移文決去。嘗遊西湖，有異雲起西北，光映湖水中，諸同遊者皆以爲慶雲，將分韻賦詩，公獨縱飲，大言曰：「此天子氣也。應在金陵。十年後，有王者起其下，我當輔之。」一時杭城猶全盛，諸老大駭以爲狂。後從石抹宜孫見抑，棄官居青田山中，或說公曰：「今天下擾擾，以公才略，據括蒼，併金華，明、越可折箇而定，因畫江守之，此句踐之

業也。」公笑曰：「吾生平忿方國珍、張士誠輩所為，今用子計，與彼何殊？且天命將有歸，子姑待之。」會明祖下金華，定括蒼，公乃大置酒指乾象曰：「此天命也，豈人力能之。」客聞之，遂亡去。公決計趨金陵。伯溫之識天象，能預言，已成為當時之神話，抑且流傳迄今不稍衰；然若如上引行狀之言可信，則覆瓿一集，尤其是伯溫與石抹倡和諸詩，豈不皆是虛構？孰信孰僞，固不待智者而辨矣。

朱竹垞靜志居詩話有一則云：

公在元時，有和王文明絕句云：「夜涼月白西湖水，坐看三臺上將星。」好事者遂附會之，謂公望西湖雲氣語坐客云：「後十年有帝者起，吾當輔之。」此妄也。當公覊管紹興時，感憤至欲自殺，藉門人密里沙抱持，得不死。明初既定婺州，猶佐石抹宜孫拒守，即其酬和詩句，如：「中夜登高樓，遙瞻太微座」，「衆星各參差，威弧何時正」，「鴻雁西北來，安能從之飛」，「周嫠不恤緯，楚放常懷闕」，「卻秦慕魯連，存齊想田單」，蓋未嘗終食忘大都也。是豈預自負為佐命者耶！其題太公釣渭圖云：「偶應飛熊兆，尊為帝者師。」則公自道也。

牧齋列朝詩集小傳孫炎條：炎在處州，以上命招致劉誠意，劉堅不肯出，以寶劍遺炎；炎作詩，以爲劍當獻天子，人臣不敢私，封還之。劉無以答，乃逡巡就見。今其詩具集中。明史孫炎傳亦云：炎招基，基不出，炎使再往，基遺以劍。炎作詩，以爲劍當獻天子，斬不順命者，人臣不敢私，封還之。遺基書數千言，基始就見。又獻徵錄謂：劉基見孫炎，炎與論古今成敗之事，基深歎服之，曰：「基自以爲勝公，觀公議論，其何敢爲公哉？」然則伯溫之出仕明廷，乃出孫炎之強爲邀致，而豈有如行狀所云逆知天命之所歸乎？談遷國榷引許重熙辨劉基西湖彩雲事云：「高帝得金陵六年，方略浙東，基在石抹宜孫幕中。浮雲寨戰敗，繆美執送金陵放歸。孫炎總制處州，龍泉葉子奇三上書薦基，炎奏聞始聘，基力辭謝。炎賫劍卻之，作寶劍歌勸其出，基乃就。」此乃伯溫屈身明廷之由來。

又錢氏詩集小傳劉仁本條，謂：「方氏盛時，招延士大夫，折節好文，與中吳爭勝，文人遺老如彬林、薩都刺輩，咸往依焉。」又章有定條亦云：「元末，張士誠據吳，方谷眞據慶元，皆能禮賢下士。一時文士遭逢世難，得以苟全，亦羣雄之力。」又方行條云：「慶元之父子，淮張之兄弟，右文好士，皆有可書；志勝國羣雄者，無抑沒焉。」行狀稱伯溫自謂「生平忿方、張輩所爲」，此於今集中隨處可得其據。明祖初起，伯溫之意，亦與方、張一例視之耳。逮計無所

之，乃不得已而從之，又豈預識天命有歸之謂乎？蓋當時草莽起義，無不心敬羣士，而羣士則多輕鄙草莽，伯溫亦其一人耳。又宋濂條：「至正己丑，濂用大臣薦，即家除翰林院編修。以親老固辭，入仙華山爲道士，易名玄眞子。」今按：至正己丑乃至正之九年，其前一年，方國珍已起兵，下距伯溫爲帖里帖木耳諭甌栝父老亦七年。其始仕明，在至正十八年戊戌，王宗顯爲寧越府知府，延葉儀、宋濂爲五經師，戴良爲學正，吳沉、徐原等爲訓導；其事尚在與劉基、章溢、葉琛同被薦之前一年。伯溫逡巡不前，而景濂已先一年出仕。若謂預知天命，其爲伯溫，抑爲景濂，證之史實，亦居可辨矣。

傅維鱗明書徐舫傳：「庚子夏，太祖聘宋、劉、葉、章於金華。舟泝桐江而西，舫戴黃冠，服白鹿皮裘，青繩縚腰，立於江濱，貌偉神竦，揖劉而笑，且以語侵之，急入舟中。劉妬舫以隱放自高，數言於太祖，招致之。愈自匿不可得。」蓋元末羣士，能出仕，則以一忠報主；不仕，則以隱爲名高。徐舫能其後者，而伯溫不能完其前者，故不免因慚而妬也。

伯溫既從明祖定王業，明祖尊異之甚至，稱爲「老先生」而不名，又曰：「吾子房也。」然其心情之流露於詩篇，即所謂犂眉集者，常見爲低沉衰颯，回視覆瓿集中與石抹宜孫唱和諸什之飛揚而熱烈、奮厲而生動者，遠不侔矣。其夜坐詩有曰：

淺釭背壁翳還明，坐擁衾裯閱五更。雲捲星河垂永夜，霜飛鼓角靜嚴城。飄搖莫計餘生事，老病都非舊日情。想像故園憑夢到，愁來轉使夢難成。

今按：今所傳誠意伯集，覆瓿、犂眉不復分別，然各詩年代，猶約略可推尋。上引諸詩以之歸入覆瓿集者，亦以意推定之。此詩在蔣山寺十月桃花一首之前，則必在金陵時作，應是犂眉集中作品也。今試看其精神意態爲何如。

又有怨詩一首，其辭曰：

屈原沉汨羅，不忍棄其宗。萇弘志存周，寧為一己容。中生顧父愛，殺身以為恭。子車守明信，殉死安所從。之人豈不賢，揆道猶過中。卞和獨奚為，抱玉售瞽聾。刖足實自取，怨泣情何鍾。文貍處深林，無人識其蹤。誰令貪鷄鶩，以觸弋與罿。糜身獻厥皮，為人作妍容。娟娟芳蘭花，託根千仞峯。下有孤飛泉，上有灌木叢。歲晏不改色，霜清香更濃。韜光遠人禍，委命安天窮。道得復何怨，老子其猶龍。

此詩亦必在犂眉集中，爲其在金陵時所作。首舉屈原、萇弘諸人而曰「揆道猶過中」，是爲己之

未能抱節死元作解脫也。次引卞和，則爲己之仕元而無所顯白作譬況也。然則幽林文貍之爲人作姸容者，豈不爲今日之失身見縻自悼惜乎？若芳蘭之託根千仞之峯，韜光遠禍，固是最値欣賞。此詩不曰詠懷，而題名怨詩，知其爲犂眉集中作品矣。

又有爲詹同文題浙江月夜觀潮圖有云：

聖明天子御宇宙，咸惠與天相比隆。首丘儻許謝羈絆，猶有古月光曈曨。行當唱和三百首，永與潮汐流無窮。

此雖一時酬應之作，然方其在石抹幕府之時，殆不作身受羈絆之想。其爲後日作計，夫亦曰魯陽揮戈，中興勒頌，極於「拂衣不受賞」而止爾，決不求以唱和三百首，乃欲與潮汐之流而無窮也。善夫牧齋之言曰：「此有非國史家狀所能表其微者。」爰本其意而稍爲闡釋之如此。

牧齋又曰：「余錄覆瓿集列諸前編，而以犂眉集冠本朝之首。百世而下，必有論世而知公之心者。」牧齋此編已在清時，而書名列朝詩集，不加冠一「明」字；其所爲小傳，皆直稱「本朝」；是蓋牧齋之自表其微意，雖失身於清廷，而心終在明；故其文亦分初學、有學兩集，初學集皆明時作，有學集乃入清以後作，是猶如伯溫之覆瓿、犂眉分集也。牧齋欲後人之分別而觀，

得其用心，殆借伯溫以自喻耳。然伯溫終爲有明一代開國之元勳，而牧齋名列貳臣傳，長爲當時後世所譏笑。則所遇各有時，夫亦曰從夷變夏之與從夏變夷，其事難可一概而論爾。

又按：罪惟錄逸運外臣列傳，首秦從龍，次陳遇，此兩人皆仕元，明祖招致之，加優禮，亦皆先生而不名。明祖以秦從龍言聘陳遇，其書曰：

> 予惟胡元入馭，天厭其德。豪傑兵興，共爭疆域。黎庶流亡，天命歸予。歷思自古創業，誠難獨理。比聞先生世居江左，才兼文武；儻以生民為念，須弘恤患之心，（此六字據明書增入。）應天順人，敷陳遠略。與其弢光斂迹以全己，何如濟時行道以成仁。（「與其」以下兩句亦據明書。）拱俟車塵，起展素蘊。

此書在至正十六年丙申，明祖初克金陵時。其後屢授以職，屢辭不受。明祖嘉歎，連稱君子，且曰：「士之有志節者，功名不足以介意，其卿之謂乎？朕不強卿，以成卿之名。」秦從龍亦以白衣陪帷幄。二人皆仕元，而其從明祖也特早，又皆終身不受職，故皆終其身蒙禮遇而不衰。而陳遇之卒，已在洪武十七年丙子，厠明廷諸公卿間二十三年，爝然不渝其初，尤爲難能。李卓吾藏書稱遇爲名臣第一。功名之際，洵所難言，而明祖之始終善視此兩人，亦實可稱。後世言明初開

國諸臣，必舉宋、劉，少及秦、陳。特爲附著於此，以爲討論明初諸臣出處心迹者參考焉。

## 三　讀高青丘集

明初開國諸儒，籌謀功烈首推劉文成，學術文章首推宋景濂，而言詩則必推高青丘。余讀青丘詩，亦有可說者。其吳中逢王隨朝京使赴燕南歸云：

> 江南草長蝴蝶飛，白馬新自燕山歸。燕山歸，不堪說，易水寒風薊門雪。朝邸空隨使者車，禁闈不受書生謁。一杯勸君歌莫哀，歸時應過黃金臺。不見荒基秋來土花紫，伯圖已歇昭王死，千載無人延國士。（別有送王孝廉遊京歸錢塘一首，此詩殆自該首改作。）

國事不可說，書生不受謁，此與文成集中所詠殆無二致。牧齋歷代詩集小傳謂：「季廸身長七尺，有文武才，無書不讀，而尤邃於羣史。」觀此詩，乃謂燕昭死後，無人復延國士。雖屬詩人嘅歎之辭，然何得把漢、唐、宋諸代一筆抹殺？其心中筆下，並無夷夏之別，亦從此可證矣。

其登金陵雨花臺望大江云：

我懷鬱塞何由開，酒酣走上城南臺，坐覺蒼茫萬古意，遠自荒煙落日之中來。前三國、後六朝，草生宮闕何蕭蕭。英雄來時務割據，幾度戰血流寒潮。我生幸逢聖人起南國，禍亂初平事休息。從今四海永為家，不用長江限南北。

此詩已在召赴金陵纂修元史時。胡帝北遁，華夏重光，乃季廸所詠，僅以三國、六朝相擬，而曰「不用長江限南北」；其心中筆下，仍不見有華夷觀念之存在，不於此益見乎？

惟其於古樂府上之回章有曰：

瀚海通漢月，蕭關絕胡煙。願奉千齡樂，皇躬長泰然。

始見用胡、漢字。然細味詩意，亦僅曰烽煙永息，版圖斥廣，中國重見一統而已。其於元、明之際，驅胡狄而復中華之重大意義，則仍未及也。

其寓感詩二十首有曰：

盛衰迭乘運，天道果誰親。自古爭中原，白骨遍荆榛。乾坤動殺機，流禍及蒸民。生聚亦已艱，一朝忽胥淪。陽和旣代序，嚴霜變肅晨。大運有自然，彼蒼非不仁。咄咄堪嘆嗟，滄溟亦沙塵。

則季廸於元末之動亂，亦僅曰爭中原而禍蒸民，乃自古常然之事；在其心中筆下，斷未有驅胡虜復中華之心意存在，豈不更昭顯乎？

其寓感詩又曰：

駑馬放田野，志本在豐草。偶遇執策人，驅上千里道。顧非乘黃姿，豈足辱君早。負重力不任，哀鳴望穹昊。奈何相逢者，猶羨羈絡好。

惟其於當時之事變，僅視爲尋常政權之爭奪，故其心澹然泊然，若可超然事外，於己無預。其不得已而出，則如野馬之橫被羈絡。明初諸臣，多抱此意態，不止季廸一人也。

然而明祖之思賢若渴，登賢若不及，則亦歷代開國所未見。青丘有放歌行，其辭曰：

雄鷄天上啼清曙，春滿咸陽萬家樹。諸侯客子盡西來，只道明時苦難遇。褐衣不脫見至

尊，立談一刻皆承恩。賡詩已上柏梁殿，獻賦還過金馬門。大道易登平若砥，始信青雲纔尺咫。共喜嚴徐得寵榮，未容絳灌生讒毀。丹詔仍聞訪草萊，皇心務欲攬羣材。嗟君猶在新豐邸，日暮空歌歸去來。

夫以褐衣不脫而見至尊，較之帝閽之不受諸生謁者爲何如。季廸又有詒余新鄭詩亦曰：

用材不肯略疎賤，銖寸盡上天官銜。

則明祖之刻意搜羅，實可謂遠超於歷代之開國矣。然而諸儒不慕榮進，急求退避之心理，乃亦爲歷代開國所少有。牧齋列朝詩集小傳魯淵條：王逢贈詩曰：「相期文苑傳，獨立義熙年。」又劉養晦元末避亂龍頭山中，明興返故廬，堅臥不出，其詩有曰：「謝安原輔晉，李密固興唐。」此一輩士人志節所寄也。季廸送舒徵士考禮畢歸四明云：

寄語關門吏，休輕尚布衣。叔孫聊應召，周黨竟辭歸。赤日京城遠，蒼煙海樹微。送君還自歎，老卻故山薇。

是爲又一形態。詩中叔孫一聯，尤可代表明初羣士出處之心理及其行實。鳧藻集有嫣雖子贊，亦謂：「暫起從徵，亟歸就養。進退從容，高風孰尚。」嫣雖子乃王彝常宗，以布衣修元史，又薦入翰林，乞歸。洪武七年，與季廸同與魏觀之難。季廸又有喜家人至京有云：

憶從初蒙使者徵，遠別田舍來京畿，小臣微賤等蟣蝨，召對上殿瞻天威。詔從太史校金匱，每旦珥筆趨彤闈。春遊禁苑侍鶴駕，冬祀泰時隨龍旂。有時青坊坐陪講，宮壺滿賜霑恩輝。草茅被寵已踰分，不才寧免誚與譏。海鳥那知享鐘鼓，野馬終懼遭籠羈。江湖浩蕩故山遠，歸夢每逐鴻南飛。何當乞還棄手版，重理吳榜尋漁磯。門前親種一頃稻，婢供井臼妻鳴機。秋來租稅送縣畢，秫酒可醉鷄豚肥。誰言此願未易遂，聖澤甚沛寧終違。

天旋地轉，華夏重光，季廸遂於羣史，何以際此盛運，身蒙寵召，乃一無踴躍感激之意。且卽以常態論，以一文人而任脩史陪講之職，亦宜無不可安者。況兼家人初至，乃轉增其思歸求退之心。此等意態，我無以名之，將名之曰：是時代之風氣，亦時代之心情也。

季廸又有京師苦寒詩，謂：

尋常在舍信可樂，牀頭每有松醪存。山中炭賤地罏煖，兒女環坐忘卑尊。烏飛亦斷況來友，十日不敢開衡門。朅來京師每晨出，強逐車馬朝天閽。歸時顏色黯如土，破屋暝作飢鳶蹲。陌頭酒價雖苦貴，一斗三百誰能論，急呼取醉徑高臥，布被絮薄終難溫。卻思健兒戍西北，千里積雪連崑崙，河冰踏碎馬蹄熱，夜斫堅壘收羌渾。書生只解弄口頰，無力可報朝廷恩。不如早上乞身疏，一簑歸釣江南村。

可見其思歸求退，實是夙志。而於當前之世運民生，歷史大變，一若無動於中焉。雖曰健兒戍西北，國難未已，而徒恨書生無力可報朝恩，是豈心中情實之言乎？洪武三年修史工訖，擢戶部侍郎，自陳年少不習國計，且孤遠不敢驟膺重任，乃賜內帑白金放還。有辭戶部後東還出都門有作云：

遠水紅花秋艇去，長河宮柳曉鐘沉。還鄉何事行猶緩，為有區區戀闕心。

此殆亦一時由衷之言。蓋明祖之於諸儒，恩意禮遇，不可謂不優渥；良使季迪臨去，亦不能不稍有戀闕之心也。

其始歸園田二首有云：

乍歸意自欣，策杖頻覽遊。名宦誠足貴，猥承懼愆尤。早退非引年，皇恩未能酬。相逢初稱隱，不是東陵侯。

是時新朝方建，需才正亟。昔漢高初定天下，下詔求賢，曰：「賢士大夫有肯從我遊者，我與共安利之。」明祖不可謂無此心，且其求賢之情，實較漢高尤殷切；季廸蒙特達之知，受不次之擢，而盛年引退，此實難於自爲解說。觀此詩，雖曰懼愆，亦可見其內心之歉然矣。

又有贈薛相士一詩云：

我少喜功名，輕事勇且狂。顧影每自奇，磊落七尺長。要將二三策，為君致時康。公卿可俯拾，豈數尚書郎。回頭幾何年，突兀漸老蒼。始圖竟無成，艱險嗟備嘗。歸來省昨非，我耕婦自桑。擊木野田間，高歌誦虞唐。薛生遠拏舟，訪我南渚旁。自言解相人，視子難久藏。腦後骨已隆，眉間氣初黃。我起前謝生，弛弓懶復張。請看近時人，躍馬富貴場。非才冒權寵，須臾竟披猖。鼎食復鼎烹，主父世共傷。安居保常分，為計豈不良。願生毋

多言，妄念吾已忘。

此詩題下附小注，云：「至正辛丑嘉禾，薛月鑑過予求詩，因贈。」則所謂「爲君致時康」者，宜指元廷言。始圖無成，乃欲於異族統治之下而高歌虞唐，季廸心中，徒知有一時之治亂，不知有百世之華夷，亦於此而見矣。牧齋歷代詩集小傳：「季廸仕明，舊爲魏觀屬官，觀守蘇，改修府治，季廸作上梁文。觀得罪，季廸連坐腰斬，時洪武七年，（一三七四）季廸年三十九。」上推元至正辛丑，乃至正二十一年，（一三六一）季廸年二十六歲。前五年，至正十六年丙申，（一三五六）張士誠入平江。翌年丁酉，士誠降元開藩。時季廸年二十二歲，遯隱於吳淞江之青丘。此詩當在其時，已早萌遯退之意。而鼎食鼎烹，仕明廷者亦屬常事，則宜乎季廸之挈然求去而更不反顧矣。

余又讀季廸扣弦集，（附鳧藻集後。）有摸魚兒詞自適一首，曰：

近年稍諳時事，傍人休咲頭縮。賭棋幾局，輸贏注正似世情翻覆。思算熟，向前去不如退後無羞辱。三般檢束，莫恃微才，莫誇高論，莫趁閒追逐。雖都道，富貴人之所欲，天曾付幾多福。儻來入手，還須做底用，看人眉目。聊自足。見放著有田可種，有書堪讀，村

醪且漉。這後段行藏，從天發付，何須問龜卜。

此詞不知作於何年，其在仕明之前乎？抑在仕明引退之後乎？今不可知。要之季廸一人之心情，亦卽同時一般儒士之共同心情也。彼輩之有志用世，率在元之末季，經亂而萌退隱之意。其卒仕於明，則本屬意外，並多不獲已而出，固非踴躍以赴者。茲特舉季廸一人爲例，標而出之，以爲元、明之際論世知人之一助。

抑余讀季廸散文鳧藻集，雖篇章不多，而討論出處進退，獨占其大部分；故知此問題，實爲當時一般儒士之共同問題，亦元、明之際時情世態一特殊之點也。茲再摘錄敍述如次。

其送二賈君序云：

至正己亥，余閱江浙行省貢士目，有名祥麟、祥鳳者，其氏俱賈，蓋兄弟也。乙巳春，二君得代告歸，求贈言。余觀二君之名而有感焉。夫麒麟鳳凰，天下之瑞物也，出必當國家之治。不治而出，非瑞矣。二君今歸海隅，益習舊業，不急於其出，則所謂翔浮雲之表，游大野之外也。他日應時而來，和其聲，耀其文，則又為一時之瑞，不特瑞一家矣。

士處亡元之末葉，無意用世，相率遯隱，如宋景濂尤其皎皎者。季廸之勗二賈，亦此務此志也。

其蜀山書舍記有曰：

> 蜀山書舍者，友人徐君幼文肄學之所也。幼文自吳興以書抵余，曰：「吾山在城東若干里，吾屋在山若干楹，吾書在屋若干卷。山雖小而甚美，屋雖朴而粗完，書雖不多而足以備閱。吾將於是卒業焉。子幸為我記之。」予惟幼文以方壯之齒，有可用之材，而不急進取，益務於學以求其所至，豈非有志之士哉！而予也，北郭之野有土，東里之第有書，皆先人之遺也，日事奔走而不知返，宜有媿於幼文矣。

蓋當時羣士之隱退，非無意於用世，亦將以有待焉耳。然亦必有可以爲隱退之地，有屋有書，有田可耕，有山可藏。元雖不貴士，然其時爲士者之物業生活，則超出於編戶齊氓甚遠。此當縱論及於元代之社會情況及其經濟背景，非本文範圍所欲及。要之即就明初開國諸儒之詩文集觀之，亦已例證顯然矣。故元代之士，上不在廊廟臺省，下不在閭閻畎畝，而別自有其淵藪窟穴，可以藏身。其物業生活之不足以爲士者，則多去而爲僧道，爲醫，爲風水師，爲相人業，如是之類，尚猶於士爲近。此乃中國歷史上士之一變相，其情況可於景濂以下諸家集中見之。若其出而從

政，實未能大有所作爲，亦極於爲吏而止，非古之所謂儒也。故元之儒士，乃別有其一番學統文統之見解，憑以自安自飾。景濂集中之所稱道，即元之羣士所共奉以爲楷模者。劉文成於同時儕輩中必首推景濂，亦是故也。惟其當時之爲士者，尙有物業生事可安，尙有學業文章傳統可游其心以自盡；故彼輩雖上不在政，而於朝廷多崇重之意，未嘗能廓開心胸，厝意於夷夏之辨；而於草野饑氓之羣起而作叛，亦未嘗無同情，而鄙賤之意態亦不能以自掩。劉文成最富經綸之抱負，其主張對治當時之羣盜者，其大政方針，一則曰脅從可撫，一則曰爲首必懲。彼輩之於明祖，其先亦何嘗不以羣盜視之。終爲其物業生活之自計，不得已而仕焉，亦何嘗有所謂驅胡虜而復中華之意氣乎！此皆與當時之社會情況與其經濟背景有關，此乃當時羣士心理癥結所在，而於其出處進退，亦可明其特殊背景與特殊心情之所在矣。

錢牧齋列朝詩集小傳張簡條引王元美曰：「勝國時，法網寬大，人不必仕宦。浙中每歲有詩社，聘一二名宿如楊廉夫輩主之，宴賞最厚。饒介之分守吳中，自號醉樵，延諸文士作歌。仲簡詩擅場，居首坐，贈黃金一餅。高季廸白金三斤，楊孟載一鎰。」此已在元、明之際，江浙社會經濟豐盈，詩文鼎盛；元廷雖不用士，而士生活之寬裕優游，從容風雅，上不在天，下不在地，而自有山林江湖可安，歌詠觴宴可逃，彼輩心理上之不願驟見有動亂，亦宜然矣。

季廸又有水雲居記，其言曰：

吳陵劉雨扁其室曰水雲居，請余為之記。雨曰：「吾少家江海之上，嘗觀夫洪波東馳，浮雲飛揚，吾則拏舟以娛，泝洄瀾，逐流景，與之俯仰而上下，心甚樂焉。今雖幸處轂下，顧以無材不能備世用，欲歸還鄉，復從二物者遊，故名吾室以志之。」余告之曰：「雲之與水，非隱者之所宜從也。子見其滔滔於江湖，悠悠於寥廓，若無事然，謂與己適相類也，欲狎而與之遊。然不知舒布覆被而雨四海者雲也，奔走放注而溉千里者水也。彼皆有澤物之勞焉。子乃以無事求之，吾悲水遠逝而雲高飛，皆將去子而不顧，尚得而與之遊乎？子今遭逢明時，當奮揚其光英，涵泳其德性，進用於世，使所施有及於人，則二物者，皆即在子之身，無所往而不與之俱，又何求於渺漫杳靄之鄉乎？」

孔子曰：「吾非斯人之徒與而誰與。」季廸此文，罕譬而喻，亦可見季廸心中固非必歸於爲堅瓠之隱矣。

季廸又有野潛稿序，其言曰：

晉陵徐君，出其詩曰野潛稿，屬余序之。夫魚潛于淵，獸潛于藪，常也。士而潛于野，豈常也哉？蓋潛非君子之所欲也，不得已焉爾。時泰，則行其道以膏澤於人民；時否，故全其道以自樂。時可潛矣而欲求乎顯，則將枉道以徇物。時可顯矣而欲事夫潛，則將潔身而亂倫。故君子不必於潛，亦不必於顯，惟其時而已。當張氏擅命東南，士之摳裳而趨，濯冠而見者，相屬也。君獨屏居田間，不應其辟，可謂知潛之時矣。然今亂極將治，君懷負所學，可終潛于野哉？

此亦論進退顯潛之正義，而勉人以進也。

又有送徐先生歸嚴陵序，謂：

嚴陵徐先生大年，被召至京師，與脩元史，書成，詔擇纂脩之士官之，先生以老乞還甚力，會議脩五禮，復留之。未幾，書又成，先生固申前請，大臣知其志，不欲強煩以事，乃命有司具禮傳送以歸其鄉。有言者曰：「先生之學，宜備顧問，先生之文，宜掌綸綍。先生之經術操履，宜在成均為學者師。今皆不可得，顧令以布衣老於家。歸雖先生之志，

然豈不為司人物之柄者惜哉？」余進而解之曰：「皇上始踐大寶，首下詔徵賢，又責郡國以歲計貢士，欲圖治平，甚盛舉也。故待賈山澤者，羣然蓮庭，如水赴海，而隱者之廬殆空矣。先王之為政，莫先於順人情，亦莫先於厚民俗。力有所不任者，不迫之使必為。義有所可許者，必與之使遂。所以人之出處皆得，而廉恥之風作矣。今先生以齒髮非壯，厭載馳之勞，戀考槃之樂，上之人不違其請，蓋將縱之山林，使其鳥飛魚泳於至化之中，以明吾天子之仁，又將以風厲海內，使皆崇退讓而息躁競也。順人情而厚民俗，實在於是。故寧失一士之用而不惜，以其所得者大也。況先生之歸也，必能著書立言以淑諸人，詠賦歌詩以揚聖澤，則又非潔身獨往而無所補者也。」若余遭逢明時，不能裨益萬一，懷恩苟祿而不去，於先生蓋有愧焉矣。

胡元腥穢之治垂八十年，一旦盪滌廓清，與民更始，在上者望治殷而求賢切，雖一時聞風而來者未必皆賢，然其賢者實亦無拂衣必去之理。季廸此文，不從在下之求去言，乃從在上之許歸言。在下者既志在求去，在上者亦不當堅縶不放，順人情，厚民俗。持義正而所見遠，不啻爲求去者開一坦途。然季廸之自身乞退，則仍不能圓其說。年力尚強，又無老親，乃必一意而求去，是非

欲潔其身而亂大倫乎？在下者相率以求退之大義要其上，乃使在上者積忿內蘊，明祖之禮士甚至，而其待士也亦甚酷。而季廸之終以盛年乞退牽累受極刑，惜哉惜哉！

蓋明祖之網羅羣士，用心亦良苦。天下初平，百端待理，何暇遽爲勝朝修史？而洪武二年，即詔修元史，徵山林遺逸之士十六人共其事，正爲牢籠諸賢設耳。牧齋詩集小傳：「大兵入燕，危素趨所居報恩寺入井，寺僧大梓力挽起之，曰：『國史非公莫知，公死，是死國史也。』兵垂及史庫，言於主帥，輦而出之，累朝實錄得無恙。入國朝，甚見禮重。」明祖殆有感於此，心知修國史可以徠多士也。小傳又云：「上一日聞履聲，問爲誰？對曰：『老臣危素。』上不懌，曰：『我道是文天祥來。』遂謫和州。」史亦稱明祖言：「素元朝老臣，何不赴和州看守余闕廟。」清黃式三儆居集讀嚴刻危太樸集云：「危氏之仕於明，猶草廬之仕於元也。」危氏序草廬年譜云：「屢聘而起，無意爲世用。」危氏以六十餘齡之殘軀，而值鼎革之運，豈其有所覬覦也邪？危氏以上書不報，退居房山四年，及順帝已北，帖木兒花監國召之，復官僅一日而明兵入燕，是其人固在可以死、可以無死之間者。聲譽既高，明太祖召之，不能不出，而宋潛溪作墓誌云：「公春秋已高，雅志不仕」，非虛語矣。明太祖自喜以夏變夷，鄙其不知時而詆之。黃氏此評，可謂無識。草廬無意爲世用，是其心猶知有夷夏，乃不欲以漢人爲胡元用也。危素之雅志不

仕，特不忘胡廷，乃不欲仕新朝耳。元酋已北遁，素猶不惜一出其身，復官僅一日而明兵已入燕，其爲人之無識可想。而當時羣士競重之，明祖亦不得不加禮，反感內鬱，一時激發，亦可見當時上下心情之睽隔爲何如矣！而明祖之薄待當時之羣士，其心情豈不亦有所可諒乎？

又有黃冔殷士，金溪人，仕元爲翰林待制，兼國史編修官。燕京既破，歎曰：「我以儒致身，累蒙國恩，爲胄子師，代言禁林，今縱無我戮，何面目見天下士。」將投居賢坊井中，從人午出之曰：「公小臣，死社稷耶？」冔曰：「齊太史兄弟皆死，彼不小臣哉？」則紿午還舍取告身，午喜，還報，已浮屍井中矣。事見傳維鱗明書危素傳。素與冔同邑，少同學，相約死難，而素卒瞻顧不決；是素之爲人，固不得比文天祥與吳草廬，亦復有愧於黃冔！

又按：四庫總目有危素說學齋稿四卷，乃嘉靖三十八年歸有光從吳氏得素手稿傳鈔，吳玉搢四庫提要補正引吳氏繡谷亭薰習錄有說學齋稿一卷，云：「震川歸氏校定本，凡錄文一百三十七首，以賦、頌、贊、記、序爲次，而編不分卷，文不聯牘，每篇自署甲子而已。有光跋稱尚有其半而軼矣。余以所記甲子考之，止於乙未之歲。乙未爲元順帝至正十五年，是歲明太祖起兵，自和州渡江，更十有四年而元亡。此十餘年間，正當南北兵戈俶擾之際，素以史事自任，其間豈無憂時憫世之作。迨身歷承平，雖登禁從，而亡國之餘，聲華銷爍，卒致觸譁。此稿之軼，非無故

也。志傳稱其集五十卷，大抵未有成書。」今按：吳氏此項推想，大非無因，惜今已無可得其軼稿而詳論之。然卽如余所舉明初諸臣集，其皎皎可考者，當時羣士心情，已昭然若揭，則危氏一集之軼，正亦無足深惜耳。

今再論當時明廷之修史，其意實不重在修史。修史匆匆既畢，廷意方欲官修史諸人，而諸人乃相率乞去。不得已乃重修禮書。禮書又匆匆修畢，諸人又復相率求去。而此諸人，正是一時羣士眾望所歸，則無怪明祖反感內鬱之益深。歷代開國，聞誅功臣矣，未聞誅羣士也。明初此一悲劇，夫亦多方有以促成之。季廸亦以修史被召，尋入內府教功臣子弟，不遽責以吏事。在明祖，不可謂非已盡其優厚寬待之意。一日，驟擢戶部侍郎，季廸乃直辭求去，乃賜內帑白金放還；此豈明祖所心樂？雖在季廸亦心存不安。今鳧藻集中乃有志夢一篇，謂其與同辭歸者謝徽兩人，同時兩得官，一乞歸，皆先有夢，夢皆驗，因謂「得喪之數固皆定於冥冥而無逃」，以戒世之役智力而鶩馳者。余竊疑焉，無乃季廸之故爲遁辭以自解脫其拂衣求去之無情歟？而季廸亦終以不免，良可惜矣。

季廸又有歸養堂記，謂：

稽岳王常宗父，文行高峻，以布衣召修元史，書成，同館之士咸得賜金幣遣還，有欲薦入禁林者，常宗辭曰：「吾母老，不樂去其鄉，旁又無他子侍養，吾亟歸爾。」有疑者曰：「吾聞為養而出仕，未聞舍仕而養也。」余曰：「不然，為養而仕，抱關於其鄉，不必去其親也。不舍仕而養，以受命有方，王事之靡盬也。養雖常宗之志，歸則朝廷之賜，名堂以示不忘，忠孝之義在矣。」

此又以朝廷之賜歸美其上，而不悟賜者之非出於眞誠。上下暌隔，情乖志離，藉端誅鋤之禍，遂此釀致，此非明初開國一至可遺憾之悲劇乎？其相激相盪之勢，治史者宜平心其揭發底蘊，固不得一切歸咎於偏面也。

季廸又有安晚堂記，謂：

同里朱君炳文以郡薦就試春官，旣雋而將歸，曰：「天賚吾家，使二親康強具存，嘗築堂奉之，寬閒靜深，可以燕娛，欲吾親之優游於是以樂其老，自題曰安晚，願為記之。」余謂孝子之安其親，宜無時而不然，何獨於其老哉？若夫安之亦有道，必也居而脩諸身，出而事於君，皆盡其道，無一足以貽親之憂，則善矣。不務於是，而惟以口體之養為安，豈

未知其本哉？

此論辭婉而義正。當時羣士方競以不仕歸臥爲高，固非所以安天下，亦非所以安其身與親之道也。若得季廸此論，上下一心，以安天下而兼安其身與親者爲務，則豈不爲美哉？

余又按傅維鱗明書簡祖英傳，祖英嘗仕元，徵赴闕，燕勞之，賚以繒帛，不受。以爲建平知縣，不拜。以母老疏辭。其略曰：

臣祖英九歲失怙，惟慈親鞠育。少長知學，冀或用世，酬罔極之恩，臣之志也。向以叨食元祿，爲何左丞眞參佐，適値三山強寇，剽掠廣城，一門妻女，死節者五人。老母陳氏，爲所拘囚，臣隱忍不能卽死，有愧石苞多矣。玆遇聖朝維新，率土效順，臣母生還，雖不孝之罪難逃，而得以展其區區烏私情者，陛下之賜也。臣母子離散復完，白骨再肉，銘感聖德，雖九死其何能報？陛下復加甄錄，寄以民社，此正臣隕首思效之秋也。而臣逡巡不敢拜命者，以罪戾已深，不宜職在民牧。欽惟聖朝，以孝道治天下，以仁心懷遠人。臣經事元朝，幸已逃誅，母年逾耄，孤苦特甚。伏望聖慈，矜其愛日之短，俾遂歸養之願。則臣母子拭目淸平，謳歌聖德，爲幸大矣。今臣年四十有九，老母年八十有一，西山之

曰，其來幾何？苟違親而事主，陛下安所用之？上從其請，終老於家。然則仕元者不再出，以養親爲辭，明祖固不強挽，亦不心懟。許以如志，得獲善終。如此之例，尙亦多有。則一時廷臣之多遭罪戾，固不得盡責之在上者可知矣。又簡祖英罪惟錄入逸運外臣傳，並謂其陳情書「稱元而不云僞朝，卓哉不撓之節」，是亦同可徵明祖之寬大。

季廸又有槎軒記，謂：

衆槎之流，同寄於水，而洄薄蕩汩，或淪於泥沙，或棲於洲渚，或爲漁樵之所薪，或爲蟲螘之所蠹，或乘洪濤，東入於海，茫洋浩汗，莫得知其所極。而亦有一槎焉，或墊或浮，或泛或止，方此倏彼而不可期者，水實使之也。然槎雖寄於水，而無求於水；水雖能使槎，而無意於槎；其漂然而行，泊然而滯，隨所遭水之勢爾。水蓋未嘗有愛惡於槎，而槎亦不知有德怨於水也。若余，天地間一槎也。其行其止，往者旣知之矣，來者吾何所計哉。顧吾槎方止，幸不爲薪且蠹，則是軒者，其淪棲之地乎？

此文作於洪武六年之秋，其身已退，方自幸其一槎之得止而不爲薪且爨，而翌年即遭腰斬之慘刑。季廸何不知人之於世，固不當以槎之於水相擬。人不能無求於世，世亦不能無所愛惡於其人，而奈何方以偶得止而不爲薪且爨自幸，卒乃遭此酷毒，惜哉惜哉！若以此文較之其水雲居記之所云云，相去豈不遠乎？季廸邃於羣史，殆猶未聞夫儒者安身淑世之大道，殆猶未免爲時代之人物，乃亦同陷於此時代悲劇中，惜哉惜哉！

季廸又有婁江吟稿序，其文曰：

> 天下無事時，士有豪邁奇崛之才而無所用，往往放於山林草澤之間，與田夫野老沉酣歌呼以自快其意，莫有聞於世也。逮天下有事，則相與奮臂而起，勇者騁其力，智者效其謀，辯者行其說，莫不有以濟事業而成功名，蓋非向之田夫野老所能羈留而狎玩者，亦各因其時焉爾。今天下崩離，征戍四出，可謂有事之時也。予生是時，實無其才，故竄伏於婁江之濱以自安其陋。時登高丘，望江水之東馳，百里而注之海，波濤之所洶歘，煙雲之所杳靄，與夫草木之盛衰，魚鳥之翔泳，凡可以感心而動目者，一發於詩。蓋所以遣憂憤於兩忘，置得喪於一笑，初不計其工不工也。

此文殆在張氏據吳時，季廸避居青丘之所作。此卽野潛稿序所謂：「耦耒耜之夫，謝干旄之使，匿耀伏跡於畎畝之間，眞可潛之時也。」然及洪武開國，亂極將治，君子不當終潛於野。季廸之爲人謀者是矣，奈何其自處而復不然。此殆非季廸一人之咎。觀於前引季廸諸文，可見其斟酌而未盡、徘徊而莫決之苦。治史者貴能論世以知人，我所謂時代之風氣，時代之心情，當博觀會通以深求其所以然，非憑一人或一事之所能率爾論定者。讀者會其前後而觀之，亦庶可瞭解此一時代悲劇之所由形成矣。

季廸又有送江浙省掾某序，其言曰：

近代之取人者有二焉，曰儒與吏。夫吏固儒之一事，非可以並稱也。詩書禮樂，所以明道，律令章程，所以從政。不明乎道，則無以知出治之本。不從乎政，則無以周輔治之用。二道旣分，儒忽吏爲末，而謂之不足爲。吏訾儒爲迂，而謂之不足用。各視時之所尚以相盛衰，其爲弊也久矣。國家自失承平，在上者欲其嚴辦以供一切之需，故任吏尤專重，而儒有弗及者矣。嗚呼！豈非其惑歟。亦竊求其故矣。蓋謂今之儒未及於古，不足以稱上之所使也。夫儒不能盡爲古之儒，吏亦豈能盡爲古之吏哉？是但知垂紳獵纓，空言而

不切於事者之非儒，而不知磨鉛削牘，拘法而不通夫義者之非吏也。余故嘗感歎而思之，以凡在上者亦過矣。旣又思之，亦儒之過焉。苟不以吏爲不足爲而兼通之，則周夫輔治之用，而其道豈不行乎？

此文作於元時。元政大弊，端在重吏而忽儒。明祖之起，其敬禮而羅致之者固多儒，且亦以儒道而羅致之。然其所以錄用之者，則仍未免循元之弊。蓋以舊之用吏者用儒，儒有不能吏事者，亦有不願自屈爲吏者。方其未仕，敬禮之，優渥之，皆所以崇儒也。及其既仕，束縛之，馳驟之，皆所以馭吏也。在上者心切望治，有其可諒。而在下者之不安不樂，寧求隱退以自全，亦有未可一概而議者。此其所以成爲一時代之悲劇，而使治史者驟難於評判其是非之所在也。

季迪又有評史六篇，首篇商鞅與范雎，謂：

二人者雖皆不足言，然雎爲猶勝。進退禍福之幾，觀鞅、雎之事，後之人亦可以少鑒矣。

然季迪以盛年退隱，務求爲范雎，而終不獲其死，是亦良可慨矣。

余又讀洪武實錄，十二年十二月，上謂禮部諸臣曰：

朕自臨御以來，十有二年，思得賢士以熙庶績，然山林幽遠博學老成之士，匿德藏光，甘於窮處，非招徠之不肯輕出。宜下有司悉心推訪，禮送於朝，朕將顯用之。

十三年六月召儒士劉仲海，敕曰：

朕以非薄，深知寡昧，夙夜孳孳，思與海內賢哲之士共底隆平。雖求之日切，而至者恒寡。

是時明祖求賢懇切忍耐之意尚可見。及洪武十八年定大誥，其十條云：「寰中士夫，不爲君用，罪皆至抄劄。」次年復作續編、三編。刑法志：「大誥者，患民狃元習，徇私滅公戾日滋。凡三誥所列，凌遲、梟示、種誅者無慮千百，棄市以下萬數。」林鴻父翰仕元，棄官爲黃冠，棲永泰山中十年，太祖聞其賢，詔有司強起之，遂自死，見獻徵錄。許存仁告歸，或曰：「主上方應天順人，公宜稍待。」不聽，卒忤旨，逮死獄中。貴溪儒士夏伯啟叔姪斷指不仕，蘇州人才姚潤、王謨被徵不至，皆誅而籍其家。如此之例，覼縷難盡。談遷國榷引何喬遠曰：「大誥之篇出，人人惴慄，吏畏民馴。其時徵辟之士，有司督趣，如捕罪囚；仕於朝者，多詐死佯狂，求解職事。

自非剛敏博達之士，溫恭愨畏之臣，焉能勝其任而遇合乎！」一時君臣乖違，相激相盪之勢，於此可見。大誥之勒定，在季廸死後十一年。仕求亟去，既成爲明初羣士之共同心理，季廸生前又屢發上宜寬放之高論以助益其風。身既不免，而激流衝盪，一至於是，亦季廸所未料也。

又按：史稱季廸嘗賦詩有所諷刺，帝嗛之。朱彝尊靜志居詩話謂：「世傳侍郎賈禍，因題宮女圖詩，云：『女奴扶醉踏蒼苔，明月西園侍宴回。小犬隔花空吠影，夜深宮禁有誰來。』孝陵猜忌，情或有之。然集中又有題畫犬詩云：『獨兒初長尾茸茸，行響金鈴細草中。莫向瑤階吠人影，羊車半夜出深宮。』此則不類明初掖庭事。二詩或是刺庚申君而作，好事者因之傅會也。」今按：明初之誅殺羣士，豈在於詩文筆舌之間。若余之所闡論，季廸之不保首領以歿，殆決不在吟詠。

又明史載朱同坐事死，而不著其詳。蔣一葵堯山堂外紀云：「同以詞翰受知，宮人多乞書便面，一日，御溝有浮尸，帝疑之，遂賜死。」四庫提要有朱同覆瓿集，謂外紀說頗荒唐，未可信。陳田明詩紀事甲籤論此云：「據覆瓿集，有遭誣得罪，賦詩見志云：『四十趨朝五十過，典章事業歷研磨，九重日月瞻依久，一代文章制作多。豈有黃金來暮夜，祇愁白髮老風波。歸魂不逐東流水，直上長江訴汨羅。』證其以贓罪見誅，而其遭誣亦可見。」在當時，固亦有不求隱

退，一意欲作忠良股肱而不得免者，即如宋潛溪、劉誠意亦僅免而已，則季廸縱不乞身而退，亦寧必保其首領以歿？至於世傳其題宮女詩買禍，正猶如朱同多爲宮人書便面得罪云云，是皆不足深辨也。

## 四　讀蘇平仲集

蘇伯衡，字平仲。婺之金華人。仕明爲翰林院編修，乞告歸養。景濂以翰林承旨致仕，薦以自代；召至，復固辭，賜文綺遣歸。後起教授處州，以表箋忤旨坐罪，卒於獄。

集前有伯溫、景濂兩序，伯溫之序曰：

元承宋統，子孫相傳，僅過百年，而劉、許、姚、閻、吳、虞、范、揭、歐、黃之儔，詩文皆可垂後，則由其土宇之最廣也。大明撫運，土宇之大上軼漢、唐，下與元同而廣於宋，雖混一未久，而高文宏辭，已有若翰林諸公，余故人蘇平仲其一人也。

此文在洪武四年，平仲以翰林編修得告歸金華時作，所引辭與今刊入文成集者有不同。前文成集所引，殆是伯溫存稿，直道心之所欲言；此引則辭多寬假，乃門面語。校其異辭，而伯溫之內心昭然若揭矣。

平仲集中有代翰林院勸進表，有國子學賀登極表，有代翰林院賀登極表諸篇，皆僅言開國，不及攘夷。其范氏文官花詩序有云：「宋德既爽，元入中國。元德既爽，皇明膺運。」其敍三代之興亡禪遞，殆猶夏、殷之後有周爾。其虞文靖公眞贊，謂其：「接羣儒之統緒，煥一代之人文。」則平仲心中之元，與劉、宋諸人所存無大異。

有逐初先生鄭君諡議曰：

先生涵茹六經羣史之說，研究性命道德之蘊，考求聖賢行藏之故，炳知內外輕重之辨。自放山林，無求於世，作為文章，有志明道。在前代，則持使節者交章薦舉，署學校官而不赴。入國朝，則求賢之使，臨門勸駕而不起，譬如冥鴻翔乎寥廓，弋人雖慕之，而不得羅致之。則其為學之效，又焉可誣也。

則其論出處進退，亦復情有偏注，可爲當時羣士心理之代表。牧齋列朝詩集小傳引其贊戴良畫像

曰：「其跋涉道塗也，類子房之報韓。其徬徨山澤也，猶正則之自放。」其偏向之情更可見。今此贊不見集中，豈戴良得罪死而避忌刪去乎？

集中又有南野堂記，謂：

> 平陽張君子玉，家於坡南，居而安焉，安而樂焉。余觀在昔君子，獨樂山林，與世相忘，必天下承平而後遂。今子玉得託於田夫野老，日婆娑坡南，以適其適，蓋由遭逢聖時也。向使夷夏未一，甲兵未戢，田里未安，里有桴鼓之警，門有追呼之及，子玉縱不與齊民奔命，能無憂思慷慨乎？坡南雖勝，亦豈能獨樂哉！然居之勝如坡南，無地無之，自混一以來，何地不可居，而世之士率不甘浮湛閭巷中，慕當世之爵祿，求自異於稠眾，不量力而冒進，不旋踵而傾覆者，皆是也。於是益知子玉之為賢，非他人所得而及也。

非太平則不得安隱，此義易知。然謂混一即是太平，此則沿自元儒心理，故外於民生治制而可以別自有其道統文統之寄也。然亦由明祖以嚴刑御羣下，乃使當時之士，益增其求退之情，於此文蓋可見。

集中有元故廣德路平準行用庫副使郭君墓誌銘，謂：「昔有元以吏治撫諸夏，富貴之資，公

卿之選，胥此焉出。」又有商山舊隱記，謂：

國家興王之初，庶事繁夥，非刀筆簿書，則無以記載施行，而吏由此見重。被選者覬幸速化，夤緣柄用，固亦多矣。不量力而任逾於器，不旋踵而觸罪罟以隕其軀者，其豈少哉？

此言元尚吏治，明之開國亦復不免。倖進之徒多以罹禍，而懷道之士遂益急求退，此亦當時一實情。然在上者求治之心既切，而在下者求退之意亦不免於過迫，相激相盪，而使心存恬退者不獲善終，如季廸、平仲諸賢，均爲此一時代之悲劇人物。後之讀史者，所由低徊往復而不得不深致其悼惜之意也。

集中又有送樓生用章赴國學序，謂：

於戲！朝廷待諸生之優，誠前所未有。諸生生今之世，居今之學，不謂之厚幸，可乎哉！雖然，勝國之於諸生也，取之難、進之難、用之難者，無他，不貴之也。不貴之，以故困折之也。國朝之於諸生也，取之易、進之易、用之易者，無他，貴之也。貴之，以故假借之也。夫困折之，則其求之也不全，而責之也不備。假借之，則其求之也必全，而責之也

必備。諸生生今之世，居今之學，吾見其易成名也，吾知其難為稱也。吾所為喜且懼也。

此亦當時一持平之論。貴於士，求全而責備，此亦明祖用人心理一癥結也。

解縉之奏曰：

陛下進人不擇賢否，授職不量輕重，建不為君用之法，所謂取盡錙銖。置朋奸倚法之條，所謂用之泥沙。監生進士，經明行修，而多困州縣。孝廉人才，冥蹈瞽趨，而或布朝省。椎埋嚚悍之夫，闒履負販之傭，朝捐刀鑷，暮擁冠紳。左棄筐筐，右綰組符。雖曰立賢無方，亦盡忱詢有德。是故賢士羞為等列，闒冗習其風流，以貪婪苟免為得計，以廉潔受刑為飾詞。出於吏部者無賢否之分，入於刑部者無枉直之判。天下皆謂陛下任喜怒為生殺，而不知皆臣下之少忠良也。

此奏談遷國榷錄在洪武二十一年，亦可以見明初用人之一斑，與平仲之文互證焉。

# 五　讀貝清江集

錢牧齋列朝詩集小傳：「貝瓊，年四十八始領鄉薦。張士誠據吳，隱殳山，累徵不就。洪武三年徵修元史，六年除國子助教，八年遷中都國子學助教。十年致仕，明年，卒於家。」朱彝尊曝書亭集貝瓊傳稱：「十一年九月致仕，明年卒。」吳續疑年錄，謂其生年當在元延祐四五年間。（一三一七—一三一八）今按：清江集甲辰元旦詩：「五十今朝過，談經滯海濱。」甲辰爲順帝至正二十四年，（一三六四）上推五十一年，應爲仁宗延祐元年甲寅，（一三一四）吳氏推誤。自此下推四十八年則爲至正二十一年，（一三六一）乃瓊領鄉薦之年。又其前二年，宋、劉、章、葉已至建康，其下二年張士誠稱吳王。洪武三年（一三七〇）始仕明，則瓊年五十七。

清江集有徐一夔序，謂：

> 元季文章鉅家，如虞、揭、歐、黄相繼物故，而宣城貢公泰甫，河東張公仲舉，臨川危公太樸，新安程公以文，四三君子者，亦各以宏才碩學，居朝廷製作之任，聯芳而繼響。時

會稽楊公廉夫以名進士屏居吳淞江之上，嘯傲煙月，亦以詩文自豪，有凌轢古今、磅礴宇宙之意，殆若不以臺閣為泰，江湖為戚者。一時及門之士，先生蓋其傑然者焉。余評其文，馳驟奇崛，才贍而氣雄，惜其盛年遭時不偶，浮湛田里之間，山林之下，念有所屬，亦時吐出胸中之奇，以泄其無聊不平之思。及值維新之朝，起自布衣，會國家方育材興治，第所居官以訓廸為職業，而長篇短章，亦不過應四方知己之請；而所以敷張神藻，潤飾鴻業，以鳴國家太平之盛者，則亦未見其有數數然者焉。

一變此序，作於貝氏之身後，其於元、明易代大關節，平平敍過，而於元季文章之盛，廷臣師承所自，則娓娓道之，若有餘情。其於清江一集，亦若同情其在元山林田里之文，而於仕明以後，則深惜其不獲大用，如元時貢、張、危、程之居朝廷製作之任焉。此見當時羣士心理之狹隘，若謂可以不問國事民生而別有文章之盛者。即如宋景濂，豈不居朝廷製作之任，然同時文人亦復羣議其不如元之諸鉅公，並有謂其館閣之文不如山林之文者。則何怪於清江一集，其仕明以後之作之不足以厭羣望乎？今之慕西化者，大有抱歐美月圓勝過中國之感；明初開國羣臣大覺新朝不如勝國，亦早有其例矣。

清江集有乾坤清氣集序，謂：

有元混一天下，一時鴻生碩士，若劉、楊、虞、范，出而鳴國家之盛，而五峯、鐵崖二公繼作，瑰詭奇絕，視有唐為無愧。或曰：「劉、楊而下，善詩矣，豈皆李、杜乎？」則應之曰：「韶濩息而鼓吹作，袞冕棄而南冠出，固有非李、杜而李、杜者也。」前輩采而輯之曰皇元風雅，亦既行之於世。錢唐金弘氏，精選當代作者凡三十餘人，題其集曰乾坤清氣，後生新進，法諸古，參諸今，始可與言詩之味矣。

蓋當元之世，文人自矜，必欲媲元於唐；羣論成俗，廷臣亦無以自異也。

又有隴上白雲詩稿序，謂：

余在錢唐時，與二三子錄中州詩，總若干首，成編，題曰乾坤清氣。蓋元初文治方興，而吳興趙公子昂，浦城楊公仲弘，清江范公德機，務鏟宋之陳腐以復於唐。其相繼起於朝者，有蜀虞公伯生，西域馬公伯庸，江右揭公曼碩，莆田陳公衆仲。在外則永嘉李公五峯，會稽楊公鐵崖，錢唐張公句曲，而河東張公仲舉，亦留三吳，以樂府唱酬。金春玉

應，駸駸然有李、杜之氣骨，而熙寧、元豐諸家爲不足法矣。下至四明黃公伯成，曲江錢公思復，亦皆卓然可觀。若天臺林顯之所著隴上白雲稿則未及見，且欲徧采四方之遺，兵變而輟。

此序作於洪武十年，距其編乾坤清氣集已三十年朝。代已易，天地已變，廷臣親仕明廷，而心存元世，其歷數元代詩人，猶若不勝其興奮嚮往之情者。又必欲謂其越宋而攀唐，幾乎家太白而集杜陵，而不覺其出言之有懈。若爲此於元之季世，子誠元人也，則知元而已矣，是猶可也。今親爲新朝掌教職，爲文學之臣，苟非其心誠謂其若是，則何爲言之若是其娓娓乎？周雖舊邦，其命維新；今以言夫明初，則明雖新邦，而其情維舊矣。此雖廷臣一人之言，然使舉世羣士不以爲然，廷臣亦不敢爲此逆情違眾之言也。

其詩有五言書事二十韻，謂：

父老歌延祐，君臣憶至元。清光回日月，喜氣入乾坤。不意經綸喪，相圖事并吞。管葛眞難致，孫吳莫易論。如何輕大業，俱是竊殊恩。飄零從老去，局促偶生存。醉憶劉琨舞，狂與阮籍言。登臨只灑淚，去住總銷魂。

此詩經亂思昔，猶之歷天寶而數開元也。廷臣非用世才，然其於故國舊君，思欲有所靖獻，則固未入明前之一番抱負，亦無以異於明初之其他諸士也。

又有送潘時雍歸錢塘詩，謂：

> 子實濟時具，飛騰方在茲。匠石既已遇，小大隨所施。從容宰相前，奮舌論安危。豈無一尺箠，盜賊不足笞。

是廷臣雖不自得志，猶望之友生，而謂盜賊之不足平，中興之猶可冀矣。惟以清江一集較之劉誠意集，則意氣之間相去甚遠。蓋伯溫抱濟世才氣，終思牛刀一割；而廷臣乃文士，則亦僅見之於感慨與期望，而感慨亦不深，期望亦不摯；惟其心存昭代，則終自不可掩耳。

然余讀清江集，實亦有超越一時之見，流露於不自覺者，此亦不可不表而出之。集中有復古堂記，謂：

> 孔子生春秋時，往往傷今之不如古，則春秋已非古矣。矧距孔子二千餘年，中國胥淪於夷，至變其嗜好，變其語言，先王之法，蕩然無復存者，可勝歎哉？有能以復古為事，豈

非性之獨異乎人，出於氣習薰陶之外也。

此文據四部叢刊本，乃作於洪武一年歲丁巳冬十月。按：丁巳應爲洪武十年。丁未乃元順帝至正二十七年，明祖定是年爲吳元年，是年十月，遣徐達、常遇春北定中原。翌年，明祖以吳王即皇帝位，定號曰明，建元洪武。通觀此文之全體，殆不似作於洪武之十年，疑丁巳當是丁未之誤。則此文正作於元、明易代之際，而稱「洪武一年」，蓋是洪武建元後改定，已不欲復以至正紀年也。文中謂「中國胥淪於夷，先王之法蕩然無存」，即此兩語，可稱朝陽鳴鳳矣。

集中又有東白軒記，謂：

自周之遷，歷春秋戰國，則旣昏而白於漢。自漢之亡，歷南、北六朝，則旣昏而白於唐。五季大亂已極，至宋始白。而禮樂文物爲近於古。宋訖而中國復淪於夷狄，君子於此蓋深傷之，必有繼宋之白於百年之後者。越二十年而大明肇興。

是於二十年前而廷臣已有此言。故曰：

余旣喜其言之符，嘗欲為說以著其無往不復之理，而姚江虞玄佐氏，有讀書之所，題曰「

東白」，命其從子來謁記，乃書以復之。

今不論二十年前能爲此言者有幾人，即二十年後肯爲此言者又幾人，後之考文讀史者，獲覩清江一集復古堂、東白軒兩記，亦庶可稍釋其所遺憾矣。

然廷臣本非幹濟才，情不存於進取，其赴召留別諸友詩云：

> 用世非拙迂，白首在山林。詩書況久輟，禮樂非所任。王事忽相縻，遂令違我心。迢迢適西道，惻惻辭東岑。中田澤雉雊，古木鶬鶊吟。所親亦胡越，耿耿辰與參。愁來一回首，涕下徒霑襟。終當反田里，灌園希漢陰。

時已洪武三年，元帝北遁，天下方一。朝命初頒，而赴召時之心情如此，餘可想矣。

其「四月十日兒子翺翮來鳳陽，留一月，遣歸，因令早營草堂殳山下爲止息之所云」一詩，謂：

> 旣非匡世資，庶遂陶阮逸。

其乞告得歸，蓋亦六十五歲矣。

集中有古意三首，其一云：

六國多好士，堂上各三千。所親茍不愼，禍福恒相因。李園賊黃歇，馮驩復田文。種桃得秋實，蒺藜徒刺人。

時明祖既多方求賢，天下聳動，朝廷大臣殆亦多務延攬。胡維庸傳稱：「四方躁進之徒，及功臣武夫失職者爭走其門。及誅，連坐死者至三萬餘人。」廷臣此詩，殆亦目擊有感。則其時雖多恬退之士，更多躁進之徒。惟多不賢之躁進，乃益堅賢者之恬退。明初旣用士無制，而誅士亦無度，革命之際，一切草創。五季無士，宋祖乃以「不戮士人」之家教傳譽後代。元末多士，明祖乃以草菅士命貽譏載籍。史迹之變，有未可資一端以爲論定者。而在明初羣士中，廷臣終亦克保首領以沒，則士之自處，亦非盡在幸、不幸之兩邊也。

# 六　讀胡仲子集

余讀明初諸臣集，有一人焉，當爲大書特書者，曰胡翰仲申，有仲子集。錢牧齋詩集小傳謂：「國初大臣交薦其文行，上閔其老，命爲衢州教授。召修元史成，賜金帛遣歸。洪武辛酉四月卒，年七十五。潛溪遭時遇主，一時高文典册皆出其手。仲申老於廣文，位不配望。是以天下但知有潛溪，鮮知仲申。」四庫提要仲子集，稱：今印本罕傳，惟寫本猶傳於世。清季胡鳳丹印金華叢書，有胡仲子集，謂：是編借鈔於塍敏齋方伯，係寫本。文九卷，詩一卷，與四庫書目符。仲子集之流傳未廣，於此可見。然皇明文衡所收仲子文頗不少，而其衡運、正紀、尚賢、井牧、愼習、皇初六論，尤爲體大思精。此六論又收於全謝山宋元學案中。則仲子集雖不顯，其爲識者所珍視可知。

茲當摘述六論大意。其衡運篇云：

天生仲尼，當五伯之衰而不能爲太和之春者何也？時未臻乎革也。仲尼沒，繼周者爲秦、爲漢、爲晉、爲隋、爲唐、爲宋，垂二千年，猶未臻乎革也。泯泯棼棼，天下之生，欲望其爲王爲帝爲皇之世，固君子之所深患也。

竊疑衡運諸篇殆成於元季，然文中歷數秦、漢、晉、隋、唐、宋，上不及拓跋魏，下不數胡元，

而謂「泯泯棼棼，天下之生望其有革，固君子所深患」。嗚呼偉矣！其意境殆非當時諸儒所能量。巨眼先矚，可謂深識之士矣。

其正紀篇云：

> 天紀不正，不足以為君。地紀不正，不足以為國。人紀不正，不足以為天下。何謂天紀？天子受命於天，義至公也。虞、夏、商、周之取與異道，皆推至誠以順天者也。而後世欲以詐力為之，始亂天下之大義矣。何謂地紀？中國之與夷狄，內外之辨也。以中國治中國，以夷狄治夷狄，勢至順也。由漢之後，汩天之紀者，莫曹操若也。由晉之後，汩地之紀者，莫劉淵若也。煬廣弑父與君，天下之首惡也，與天下誅之，天下之大義也。不知出此，而從事於繁文僞飾，是以魏晉自處矣。虛漢南之境，徙其部落，居吾內地，留其君長，備吾屯衛，而帝加號天可汗，刻之璽書，是以夷狄自處矣。以夷狄處者，以夷狄與之，以魏晉處者，以魏晉與之，春秋之義也。蓋將以正天地之紀也。天地之紀不正，雖有人紀，君臣也，父子也，夫婦也，朋友之交也，長幼之序也，何自立哉？而人紀之在天下，固有不可泯焉者也。當魏晉之初，毛玠、荀彧，雖以操之奉獻帝為扶弘義、示至公，

而當時之士，如甘寧、周瑜、金禕、耿紀之徒，奮不與之。淵雖尊漢安樂，自謂漢氏之甥，而孔愉逆知其奸，眭夸不仕其朝，忠臣孝子，遭時多難，未嘗不駢首接迹於當世。鼎鑊在前而不辟，刀鋸在後而不顧，吾以是知生人之紀未嘗泯也。

偉哉此論！元、明之際諸儒知此者又幾人？明末大儒黃梨洲原君能明天紀，王船山噩夢、黃書能明地紀，顧亭林日知錄論風俗，能明人紀。明其一，斯必兼明乎其二矣。明初諸臣，極其所至，徒知拳拳乎人紀，而亦豈能明人紀之大本大原所在乎？仲子之論，可謂逈乎獨出矣。

其尚賢篇有云：

亡國之人，非盡不肖，興王之臣，非必皆賢。天之生才，何代無之。遇之以道，則耕築漁釣遠迹田野海濱之人，皆起而任公卿大臣之責，伊尹、傅說、太公望之於商、周是也。遇之不以其道，雖千乘之國，萬鍾之粟，曾不足以延搢紳游談之士，孟軻氏之於齊、梁是也。商周之盛，上無曠官，下無遺才，其君臣遇合蓋如此。周德既衰，春秋戰國之際，侯嬴，魏夷門監也，而魏之公子枉車騎虛左迎之。毛遂，趙下士也，而楚烈王願奉社稷歃血聽之。魯仲連，東海布衣也。居邯鄲圍城之中，不肯西面而帝秦，人以為天下士也，謷然

負其高世之志，伸大義於諸侯之上。漢、唐數百年之盛，未有肖其風烈者。高帝、太宗，解衣輟哺，傾身散財，從海內之士，舉天下於反掌之間，傳世永久。當是時也，曰奇士者有矣，曰國士者有矣，求所謂天下士，果何人哉！

又曰：

人主之心，其精神念慮，與天地相酬酢。苟積至誠，廓大公，求天下之賢以寅亮天工，孰不風動而應之於下。天下至廣，人才至衆，其要莫先於論相。相之賢否，官之得失所繫也。官之得失，政之隆替所繫也。由君子言之，是猶後世之論相也，未能盡古之道也。蓋至趙宋而後，世之君子，有以此為任者，而其主不能擇也。

此與黃梨洲原臣、置相篇所論，大略相似。謂漢、唐數百年之盛，有奇士，有國士，而無天下士。又謂相之賢否，爲官之得失、政之隆替所繫，是猶後世之論相；是仲子心中之所謂相，猶不止此。是皆曠世偉論也。

其井牧篇有云：

井田之法行，民有十便，其謂不可為者，蓋亦有二焉。窮天下之力，傾天下之財，非數十年之久不克濆於成。非大有為之君，不能致其決，此一也。中古以降，淳厚之俗薄，澆僞之風熾。恭儉之化衰，功利之習勝。經久之慮少，僥倖之敝多。以限田抑富強，猶有撓之者，況使盡棄其私家之產乎？以均田授農民，猶有不能周之者，又況生齒滋衆之時乎？怨歸於上，奸興於下，此二也。

其愼習篇有云：

由秦以來，天下之變數矣，議者莫不慨然欲追復先王之舊，歷漢、唐千數百年而卒循乎秦人之敝者，荀卿子曰法後王，蓋有以啟之也。惟聖為能盡倫，惟王為能盡制。三代之興，其王皆聖人也。其所以為天下者，莫不本之天理，要之人心。春秋譏變法而大復古，豈好為異哉！夫與世遷徙而偃仰著，戰國之遺習也。卿學術不醇，而遂以毒天下。太史公曰：「法後王，以其近己而俗變相類，議卑而易行也。」天下有能知其近而相類者為不可法也，卑而易行者為不可行也，則秦人之敝去矣。

其皇初篇云：

天下同由之謂道，同得之謂德，同善之謂性，同靈之謂心。道一也，人皆由之而有不由者焉。德一也，人皆得之而有不得者焉。性一也，人皆善而有不善者焉。此人也，非天也。心不能盡性，則不能盡德矣。不能盡德，則不能盡道矣。故雖天也，莫與能焉，而成能者聖人也。此聖人所以為萬世開太平也。鴻荒之世，天地草昧，民物雜揉，穴居野處，與蚑息蝡動之屬不異也，而不以為摯。毛食血飲，雖鷙擊獷搏之屬不異也，而不以為臊。蒙以羽草木，而不以為野。瘞以積薪，而不以為薄。約以結繩，而不以為愚。其民安之，免於饑寒而不及於災患，斯可矣。五龍燧人，彼十有七氏者，何氏也？九頭攝提，彼十紀者，又何紀也？其人果聖而世果治也歟？宜於此有以變而通之矣。何至委其人於顓蒙倥侗之域，累數十萬年同於禽犢，而不少拯之。豈天生民立君之意乎？必不然矣。聖人不言者，蓋無稽而慎之也。山川之風氣不同，五方之民異俗，古今之風氣不同，歷代之治異宜，其要皆所以納民於道也。及周之衰，王降而為伯，伯降而為戰國，諸子分裂聖人之道，人驚其私智異說，刑名、農、墨之家，崇儉質，尚功實，而老子貴清淨，將棄仁義，

> 蔑禮法，與天下共反其朴於太古之時，意在懲周之弊，而非大公至正之道也。漢用其術，文景之世，天下無事，最為有效，而非五帝三王之所尚也。聖人之道，譬之天地，而天地之所以為天地者，易簡而已矣。聖人在位，大之為朝廷之遜禪，父子之繼立，變之為征討君臣之革命，皆天命所當然。重之為郊廟社稷之事，公卿大夫賢不肖之黜陟，下至閭井伍牧之賦，庠序之教，關市權衡度量之制，刑賞之具，禮樂之用，皆民生之不可去者也，亦行其所無事而已矣。故聖人之心，天地之心也。聖人之性，天地之性也。聖人以其心溥萬物而物無不平。以其性盡萬物而物無不成。有生者各一其性，有知者各一其心。聲氣之同，捷於桴鼓。念慮之孚，堅於金石。故曰天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。聖人之化如神，而人不與知焉。聖人之化如天，而神不與能焉。蕩蕩乎！平平乎！皇極之道也，而非老氏之所謂道也。苟不為皇，猶當為帝。苟不為帝，猶當為王。降是而霸，聖人之徒羞稱之矣，矧漢以下乎！

仲子六論大旨，具如上引。其學蓋原本宋儒，而一於治道焉發之。上下千古，駿邁恢偉，即求之兩宋，亦少其匹。厥後梨洲著書，稱明夷待訪錄；亭林爲日知錄，自稱：「意在撥亂滌汚，古法

用夏，啟多聞於來茲，待一治於後王。」又曰：「有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆。」仲子當元之季世，避地南華山中著書，蓋亦下同黃、顧之用心矣。仲子卒在洪武辛酉，是洪武之十四年（一三八一），仲子年七十五。是仲子生年當在元延祐丁巳四年（一三一七），較之貝清江，尚晚生三歲，較之劉誠意，尚晚生六歲；其在洪武初元，應年五十二，而牧齋詩集小傳謂：「上閔其老，命爲衢州教授」，此據景濂集；其然！豈其然乎！余讀傅維鱗明書胡翰傳，謂：「上憫翰老儒，不欲煩以事，授衢州教授。」此獨得之。蓋明祖特憫翰之爲老儒，非憫翰之老也。

仲子集有與孔元夫按察書，謂：

僕委巷之人也，非有高蹈遠引之志以偃蹇傲俗，又非有良田廣宅優遊卒歲以自足，豈不知君臣之義無所逃於天地之間。顧惟孱弱多病，中年屢更憂患，頤頷發一癰，支綴視息，已近廢人。如是者十餘年。比罹兵變，竄身山谷，自腰及髀，遂成重腿，倉卒弗治，循至足疾，如是又數年。平生迂拙，百事墮人後。今五十有九矣。往歲朝廷急求才，過聽人言，移文見徵，有司敦迫就道，及至金陵，入覲主上，退謁今相國李公於中書，一省之屬見之，始知僕誠羸疾人也。留省署兩月，察其學與才，又益知其迂濶不及事者也。遂以學校

之職授之，特不欲以儒見棄耳。承乏既久，虛糜廩食，無補名教，今年士人家見錄至公文，仕宦及閑良人才殘疾老病者，容其乞身，不覺喜形於色。閣下乃欲以不肖之名舉而進之，不深其煢獨衰病有大不可者乎？

此書雖極道衰病，然辭裏行間，固不專以衰病乞退，故曰「察其學與才，又益知其迂濶不及事」，是仲子固深知其於時爲不偶矣。且自五十九下至七十五，尚十六年，則豈誠衰病難支乎？

余考蘇平仲集，有送胡先生還金華序，又有祭胡先生文。其祭文曰：

嗚呼仲申，良金美玉，庶足以方公學術之精純。商鼎周彝，庶足以擬公述作之古雅。惟嚴毅以自持，曾毀譽之不假。故不合者甚多而合者恒寡。

又曰：

寶懷而不售，材蓄而不試。代言顧問，上雖注意於柄用。引年乞歸，公則必行其素志。

此亦見仲子之不以衰病退。

又按：潛溪集有胡仲子文集序，謂：

韓退之抗顏師一世，自李習之以下，皆欲弟子臨之，而習之審然不甚相下，崇言正論，往往與退之角。濂嘗以為習之識高志偉不在退之下，遇可畏如退之而不屈，眞豪傑之士哉！古之君子，其自處也高，其自期也遠，自視也尊，其擇師與友也審，舉天下無足慊吾意者，則求古人之賢者而師友之。苟有得於心矣，當時知否不卹也，身之賤貴勿論也，行之為事功，宣之為言論，一致也，其心廓然會天地之全而游乎萬物之表，視古今如一旦暮，視千載以上之人，若同堂接膝而與之語，何暇以凡近者累其心乎？吾友胡先生，同郡大儒若吳貞文公立夫，先生嘗師事之，吳公亟稱其才不置。黃文獻公晉卿以文學名天下，見先生，輒延致共語，所以期待者甚隆，而先生不為之屈也。諸公既亡，先生之學益成，行益修，德愈卲，而文愈雄。大江之南稱賢者，必曰先生。今天下有國之初，大臣交薦先生才行，上憫其老，不欲重煩以政，命為衢州教授。會脩元史，復薦入史館，史成，賜金帛遣歸。或謂先生未展其所學，而先生澹如也。先生嘗慕邵子、程子之為人，其所著衡運、井牧、皇初諸文，有習之之辭，而所得者非習之所及也。濂與先生同師於吳公，相友五十餘

年，髮禿齒豁矣，見世之士多矣，心之所仰而服者惟在先生，則先生之文，豈獨今之所難遇乎？

觀景濂之所言，亦可約略推見仲子之所以不見用於當時之所在矣。又潛溪、平仲於仲子皆稱先生而不名。而潛溪與仲子爲同學，又年長，其稱仲子爲先生，更非偶然。罪惟錄載仲子憫潛溪攻舉子業，遺書招之，仲子意境洵爲卓越矣。明祖求賢如不及，然用賢果何如乎？昔漢武能敬憚汲黯，唐太宗能優容魏徵，明祖似無此識量，竊恐仲子亦不以汲、魏自限。胡維庸之死，明祖欲興師海外，李文忠諫之，明祖曰：「此儒生家言，何得出卿口？」文忠病悸不治，年四十六。文忠嘗師仲子，講宋儒性理，亦見罪惟錄。如文忠尚不能容，則仲子何論矣。則如傅維鱗之所謂「憫其老儒」者，豈不宜乎？

牧齋詩集小傳又謂：「天下但知有潛溪，鮮知仲申。仲申沒後二百四十餘年，吳郡朱良育叔英始並論此兩人。」則仲子之不爲人知也久矣。蓋仲子之於明代，其人在若存若亡間。仲子著書，其心未嘗欲用於元，而全氏學案亦終以仲子入元儒；此余所以作爲此篇，而尤深致慨於仲子之一集也。

## 七　讀九靈山房集

有立志不仕明廷者，此亦不可以不誌。明史載戴良、王逢不忘故主，每形於歌詩，故卒不獲其死。王逢有梧溪集，戴良有九靈山房集，四庫皆以入元代。錢牧齋列朝詩集小傳王逢條，稱逢：「至正中有河清頌，爲張氏畫策，使降元以拒明，故其遊崑山懷舊傷今之詩，於張楚公之亡，有餘恫焉。而至於吳城之破，元都之亡，則唇齒之憂，黍離之泣，激昂憮歎，情見乎詞。前後無題十三首，傷庚申之北遁，皇孫之見俘，故國舊君之思，可謂極矣。謝皐羽之於宋，西臺之記，冬青之引，其人則以甲乙爲目，其年則以犬羊爲紀；廋辭讔語，瘖啞相向，未有如原吉之發攄指斥，一無鯁避也。戊申元日則云：『月明山怨鶴，天黑道橫蛇。』丙寅築城則云：『孺子成名狂阮籍，伯才無主老陳琳。』殆狂而比於詩矣。或言犂眉公之在元，籌慶元，佐石抹，誓死馳驅，幾用自殺。佐命之後，詩篇寂寥。彼其志之所存，與原吉何以異乎？嗚呼！皐羽之於宋，原吉之於元，其爲遺民一也。然老於有明之世二十餘年矣，不可謂非明世之逸民也。」余按潘聖樟國史考異，亦謂：張士德歸元拒明，據王逢梧溪集，乃逢之謀。此事亦見明史逢傳。而牧齋以逢

比謝皐羽，則擬不於倫矣。逢籍江陰，祖世華裔，遠自百世以前，烏得爲元遺民乎？

今按九靈集附趙友同所爲墓誌銘有曰：

先生詩名，雄視東南，家居遠城邑，朋游講習頗艱，卽買地縣西，結屋數十楹，日與同輩討論濂洛性理之微言。居無何，起爲月泉書院山長。至正辛丑，擢授中順大夫，淮南、江北等處行中書省儒學提舉。然時事已不靖，乃浮海至中州，欲與豪傑交而卒無所遇，遂南還四明。國朝洪武壬戌，以禮幣徵，至京師，上欲用先生，以老病固辭，頗忤旨。待罪久之，一日感微疾，遂端坐卒於寓舍，實癸亥四月。享年六十有七。

又按全祖望鮚埼亭集外編有九靈先生山房記，謂：

明兵定浙東，九靈避地於吳中，依張氏。久之，挈家浮海至膠州，欲投擴廓軍前，不得達。久之，浮海至寧，時洪武六年矣。又十年而被徵，太祖欲官之，九靈不可，忤旨下獄。明年暴卒，錢尚書受之以爲自裁。（按曝書亭集亦謂卒於獄。）或云，明兵入金華，九靈曾見太祖公云，乃世俗流傳誣善之詞。九靈以不肯屈身而被繫，使其出於自裁，固爲元畢命。

卽令以疾死亦為元也。古來喪亂人才之盛莫如季宋，不必有軍師國邑之人，卽以下僚韋布，皆能礪不仕二姓之節。此宋人三百年尊賢養士之報也。元之立國甚淺，崇儒之政無聞，而其亡也，一行傳中人物，纍纍相望；是豈元之有以致之，抑亦宋人之流風善俗，歷五世而未斬，於以為天地元氣歟。

今按：全氏發明九靈心事，較之趙氏，其辭遠爲顯白，以趙氏當時，猶有所避忌也。至以宋、元兩季人物並論，皆目以爲天地之元氣，其論本之黃梨洲；則民族正氣，梨洲亦有所不瞭。梨洲之論，又本之錢牧齋；牧齋屈節淸廷，更無足深論。

鮚埼亭集九靈山房記後，又繼之以海巢記，論及丁鶴年。丁鶴年乃色目人，自以家世仕元，不忘故國，庚申北遁後，飲泣賦詩，戴良爲之序，謂其：「一篇一句，皆寓憂君愛國之心，讀之不知涕泗之橫流。」此在鶴年猶可。如王逢、戴良，豈亦所謂子誠元人也，知有元君而已乎？然謂之「憂君」，所斷尙遠，謂之「愛國」，則何顏之厚！明祖有放元官還塞北之舉，傅維鱗明書蔡子英傳：子英逮至京，太祖令置外舍沐，欲官之。子英退而因舍人上書，曰：「皇帝恢廓宏度，曲有亡國之臣，不自死，慚負皇帝。臣有痼疾，迷於心志，藥石匪解。（「痼疾」兩句見罪惟錄。）

臣竊惟少本書生，奪志行伍，過辱北帥知薦，仕底七命，躍馬食肉，十有五年。一遘板蕩，靦顏失節。皇帝幸哀憐臣，毋血藁街，以投瘴海，禦魑魅無人之境，臣若茹薺。」帝太祖益重之，陰戒舍人，謹事子英亡恙，以旦夕聞起居，毋令天下謂我有殺義士名。自是每夜深號不止，舍人問之，曰：「我自念故主耳。」乃具狀聞。上歎曰：「吾何苦一蔡子英，彼喋喋泉下訾我哉！」縱出塞，追元故主於和林。然則明祖之待元臣，亦可謂仁義備至矣。其失節仕明如危素輩，固使明祖意輕不服；至如戴、王之流，實亦尚不能如蔡子英，尚未具備放之去漠北之資格，然亦所謂痼疾迷心者。明祖隱忍不發，亦有其不得已。而戴、王死後，其姓字聲名，尚猶流傳不歇，較之胡翰、陳謨輩，轉若顯煥；而如蔡子英之徒，則知者尠矣。此亦有明一代文士大夫之恥也。猶幸此後建州入主，明臣忠烈接踵，可以相爲掩蓋。然戴、王諸人之遺羞國史，則終亦無可洗滌也。

牧齋列朝詩集小傳甲前集陳基條，謂基：「參張士信軍事，自杭來吳，參太尉府軍事。吳平召入，預修元史，賜金而還。基在藩府，飛書走檄，皆出其手。敵國分爭，語多指斥。吳亡，吳臣多見誅戮，而基以廉謹得免。今所傳夷白集，指斥之詞，儼然臚列，後人亦不加塗竄；太祖之容基，何啻魏武之不殺陳琳。聖朝寬大垂三百年，語言文字一無忌諱，於乎休哉！」余未獲見梧溪集，然夷白齋集乃由戴良編次，復有良序，茲節錄如次。其文曰：

世道有升降，風氣有盛衰，而文運隨之。周衰，聖人之遺言旣熄，諸子雜家並起而汩亂之。漢興，董生、司馬遷、揚雄、劉向之徒出，而斯文始近於古。至唐之久，昌黎韓子以道德仁義之言起而麾之，然後斯文幾於漢。宋廬陵歐陽氏又起而麾之，而天下文章復侔於漢、唐之盛。我朝輿地之廣，曠古所未有，學士大夫乘其雄渾之氣以為文者，固未易以一二數。然自天曆以來，擅名於海內，惟蜀郡虞公，豫章揭公，金華柳公、黃公而已。蓋方是時，祖宗以深仁厚澤涵養天下垂五六十年，而戴白之老，童兒幼穉，相與鼓舞於里巷之間，晏然無以異於漢、唐、宋之盛時，故一時作者，率皆涵淳茹和，以鳴太平之盛治，其摛辭則擬諸漢、唐，說理則本諸宋氏，而學問則優柔於周之未衰，學者咸宗尚之，並稱之曰虞揭柳黃，而本朝之盛極矣。繼是而起，以文名家者，猶不下數人。如莆田陳公之俊邁，新安程公之古潔，臨川危公之浩博，彬彬郁郁，何可及哉！而得先生以紹其聲光，我吳王聞其學，卽以樞府都事起於家，不數年間而長其省幕，其後由參軍陞內史，迹愈顯而文愈工，自周衰以來至於今幾二千年，斯文能自振拔以追於古者，惟漢、唐及宋，及我朝；而四世之中，士之卓卓可稱者，又常不過數人焉，何世之不數而人之難得若是歟？

此文收九靈山房集，不見寫作年月，而夷白齋集有之，爲至正二十四年甲辰五月。是年，明祖建號曰吳，漢主陳友諒已先一年卒，至是漢降。再三年，吳王張士誠被執，徐達等率師北定中原。翌年，克元都，元帝北遁，距良爲此文前後四年。而良方以元之盛運上擬周、漢、唐、宋，以元之作者虞、揭、柳、黃之徒上比董、馬、韓、歐，而謂是國家深仁厚澤涵養之所致。讀其文，可徵其無識。史稱：良依張士誠，知其不足與謀，挈家浮海至膠州，欲間道歸王保保，會道梗不達。洪武六年南還，變姓名隱四明山，十五年徵入京，猶不屈。一爲胡臣，矢死不二，以視劉誠意之自致於功名者，尚不失爲一志節之士。嗚呼！良可吁矣。

九靈山房集復有皇元風雅序，可與上引文相證，茲再節錄如次。其文曰：

> 氣運有升降，人物有盛衰。漢去古未遠，風雅遺音，猶有所徵。魏晉而降，三光五嶽之氣分，而浮靡卑弱之辭遂不能以復古。唐一區夏，文運重興，李、杜出焉。宋歐、蘇、王、黃之徒，亦皆視唐爲無媿。然宋詩主議論，則其去風雅遠矣。能得夫風雅之正聲，以一掃宋人之積習，其惟我朝乎？我朝輿地之廣，曠古所未有。學士大夫乘其雄渾之氣以爲詩者，固未易一二數。然自姚、盧、劉、趙諸先達以來，若范公德機，虞公伯生，揭公曼

碩，楊公仲弘，以及馬公伯庸、薩公天錫、余公廷心，皆其卓卓然者也。至於岩穴之隱人，江湖之羈客，殆又不可以數計。蓋方是時，祖宗以深仁厚德涵養天下，垂五六十年之久，而戴白之老，垂髫之童，相與歡呼鼓舞於閭巷間，熙熙然有非漢、唐、宋之所可及。故一時作者，悉皆餐淳茹和，以鳴太平之盛治，其格調固擬諸漢，其理趣固資諸宋氏，至於陳政之大，施教之遠，則能優入乎周德之未退，蓋至是而本朝之盛極矣。繼此而後，以詩名世者猶累累焉。皆本之性情之正，基之德澤之深，流風遺俗，班班而在。劉禹錫謂八音與政通，文章與時高下，豈不信然歟。此皇元風雅之書所為輯也。良嘗受而伏讀，於凡學士大夫之詠歌帝載，黼黻王度者，固已烜耀眾目；而隱人羈客，珠捐璧棄於當年者，亦皆兼收並蓄，如武庫之無物不有。我朝為政為教之大，與夫流風遺俗之可槩見者，庶展卷而盡得。其有關於世教，有功於新學，何其盛也。明往聖之心法，播昭代之治音，舍是書何以哉？

此文與夷白齋集序陳義相同，即遣辭亦有重複，知兩文寫作年代必相接，殆同出元之將亡也。良之自贊，謂：「歌黍離、麥秀之詩，詠剩水殘山之句。」而蘇伯衡贊其遺像有曰：「其跋涉道

途，類子房之報韓；其徬徨山澤，猶正則之自放。世今若山斗之共仰，公遽駕風霆而長往。後死者之瞻遺像，安得不慨斯文之將喪。」時良死已八年，洪武十六年良死，至是當爲洪武之二十四年。讀蘇氏之贊，洪武一朝文字禁網誠爲寬大；而「斯文將喪」之歎，則宜古今同之矣。

又按：葉子奇草木子言：「元自混一以來，大抵皆內本國而外中國，內北人而外南人，以至深閉固拒，曲爲防護，自以爲得親疏之道。是以王澤之施，少及于南，滲漉之恩，悉歸于北。故貧極江南，富稱塞北，見於僞詔之所云也。迨今天祿之遷，盡歸于南，此可以見乘除勝復之理。」然如戴良、王逢皆南人，其耿耿於胡元，至死不變，一身利害固不計，天下是非亦不辨，國人之好惡向背，亦復悍然無動於其中，而天理之往復乘除，彼亦盲焉若不知。古今詩文之士，不乏眼小如豆者，而戴、王乃憑此立節，長爲同時及後人之所想慕，斯尤可怪也。

牧齋列朝詩集小傳，分元季作者入甲前集，凡一百一十六人，又附見者三十三人。國初作者入甲集，凡二百二十九人，附見八人。兩集合計之，共得三百八十六人。雖有重出，爲數殊少。士羣之盛，文風之暢，實歷代革命之際所未見。即檢清四庫全書總目，明初詩文集作者，自宋景濂迄僧宗泐，得五十五人，六百二十四卷，張宇以下年輩稍晚者不計。此文僅就四部叢刊所收，略論宋、劉、高、蘇、貝、戴六集及胡仲子一集而已。此諸人皆當時士羣之翹楚，亦一代詩文之

冠冕，舉此爲例，可見風氣之大歸。今就提要一人姑舉其集爲余所想見而未見者，厥爲陳謨之海桑集。此人不見於牧齋詩集小傳，殆是絳雲樓未有此書也。

提要海桑集十卷，陳謨撰。提要之文曰：

謨字一德，泰和人。生於元成宗時。洪武中召赴闕，以疾辭歸。後屢聘爲江浙考試官，事蹟具明史儒林傳。是集有謨家傳，稱卒年九十六。考集中年月，止於洪武十七年。晏璧於永樂七年作海桑集序，稱謨卒後二十年，則卒於洪武二十一年戊辰也。謨書劉氏西齋唱和卷後，稱「生大德間，爲前朝太平幸民六十餘年」，由洪武戊辰上推大德元年丁酉，僅九十二年。或晏璧所稱乃約成數。其詩集、文集各五卷，爲其甥楊士奇所編。集中通塞論一篇，引微子、箕子，反復申明，謂革代之時，不必死節，最爲害理。故其客韶州時，爲太祖吳元年，元尚未亡，已爲衛官作賀表。而集中頌明功德，不一而足。無一語故君舊國之思。其不仕也，雖稱以老病辭，然孫仲亨跋其墨迹，稱「太祖龍興，弓旌首至，先生雖老，猶輿曳就道。一時老師俗儒，曲學附會先生之論，動輒矛盾，是以所如不合，遂命駕還山，拂衣去國」云云，則與柴桑東籬之志，固有殊矣。至於文體簡潔，詩格春容，則東

里淵源實出於是，其在明初，固渢渢乎雅音也。

提要之言如此，惜未能見其集而詳論之。據其謂爲「前代太平幸民六十餘年」，又其集稱「海桑」，則似亦僅知感時變，未能辨夷夏也。然謂易代之際不必死節，又頌明功德不一而足，此其有異於痼疾迷心之人遠矣。惟戴良、王逢之徒，既受一時之尊譽，則亦無怪於陳謨之所如而不合矣。抑余讀宋景濂、蘇平仲、貝淸江諸集，其所爲傳狀碑誌，有爲元守節而死者，有堅隱不出者，有不得已應聘而亟於拂衣求去者；此等文字，雖出洪武以後，諸人雖親仕洪武之朝，而字裏行間，若時時有故君舊國之思流露於不自掩；在此種時代風氣中，更無怪陳謨之所如不合。其願獻身新朝，與民更始之士，在淸之四庫館臣則盡目以爲「俗儒曲學」，則惟如危素、趙汸乃得爲雅儒正學歟？亦惟如戴良、王逢，乃得爲雅儒正學歟？是可見一時之心聲風習矣。

余又讀方希古祭宋景濂先生文，謂：

公之量可以包天下，而天下不能容公之一身。公之識可以鑑一世，而舉世不能知公之爲人。世烏足以知之，徒傳誦其雄文。執其詞者惑其意，得其似者失其眞。彼好慕者且若此，又何怪乎臧倉與叔孫。

此文辭旨隱約，唏慨言外，殆潛溪生時，亦復有「所如不合」之感耶？抑其迹雖不然，而羣士之內心實有此內藏之隱耶？余又按罪惟錄，陳謨入逸運外臣列傳，與秦從龍、陳遇、楊維楨、趙汸、徐舫、高明諸人並列；明史則入儒林傳，謂其：「隱居不求仕，而究心經世之務。」然則海桑一集，雖違時好，獨頌新朝之功德，而豈阿譽希寵競進無恥者之所爲乎？四庫館臣謂其「與柴桑東籬之志有殊」，誠淺之乎其窺作者之心志矣。且元、明易代，豈晉、宋之比，又烏得以淵明之出處相繩？惜乎海桑一集，未獲目睹。他日若見此書，儻有傑出之見，能一洗此一時代羣士拘墟不忘胡元之惡習，亦足爲國史生光，爲興明吐氣；此余所以深致其想見之意也。

又按：朱竹垞靜志居詩話云：「徵君大德遺民，雖應弓招，未縻好爵。其沒也，蘇平仲輓以詩云：『道德宗前代，詩書啟後人。』胡光大詩云：『文章漢彝鼎，聲價魯璠璵。』楊東里詩云：『純明程伯子，灑落邵堯夫。』梁不移詩云：『立志希濂洛，研精續考亭。』諸公之推許若是，是亦可見其爲人矣。」

余爲斯文又逾十餘年，乃獲讀四庫全書之海桑集。陳義平平，無足稱述，較之上舉諸人，所距遠矣。是則明初開國諸臣，人物皎然，能以文采自顯者，乃無不繫心胡元，情存彼此；是誠世運國命所大堪驚詫與慨歎之一事也。

# 八　讀方正學集

余於明初開國諸儒，必推胡仲子為巨擘焉。然仲子未獲向用，未能稍有所展布。求能與仲子相肩隨者，得一人焉，曰：方正學孝孺。史稱：「孝孺先輩胡翰、蘇伯衡，亦自謂弗及。」惟其年輩稍晚，非茲篇所當詳論。姑舉皇明文衡所錄兩篇，稍闡其意，以殿吾文。

正學有釋統三篇。其上篇云：

仁義而王，道德而治者，三代也。智力而取，法術而守者，漢、唐、宋也。強致而暴失之者，秦、隋也。篡弒以得之，無術以守之，而子孫受其禍者，晉也。其取之也同，而身為天下戮者，王莽也。苟以全有天下、號令行乎海內者為正統邪，則此皆其人矣。正統之說，何為而立邪？苟欲假此以寓襃貶，正大分，申君臣之義，明仁暴之別，內夏外夷，扶天理而誅人偽，則不宜無辨。故謂周、秦、漢、晉、隋、唐、宋均為正統，猶謂孔子、墨翟、莊周、李耼、孟軻、揚雄俱為聖人而傳道統也。嘗試論之，天下有正統一，變統三。

三代，正統也。如漢、如唐、如宋，雖不敢幾乎三代，然其主皆有恤民之心，附之以正統，亦孔子與齊桓、仁管仲之意歟？奚為變統？取之不以正，如晉、宋、齊、梁之君，使全有天下，亦不可為正矣。守之不以仁義，戕虐乎生民，如秦與隋，使傳數百年，亦不可為正矣。夷狄而僭中國，女后而據夫位，治如苻堅，才如武氏，亦不可繼統矣。

其中篇云：

正統之說立，而後人君之位尊，變統之名立，而後正統之說明。朱子之意曰：周、秦、漢、晉、隋、唐，皆全有天下矣，固不得不與之以正統。苟如是，則仁者徒仁而暴者徒暴。以正為正，又以非正為正，而可乎？所貴乎為君者，以其建道德之中，立仁義之極，操政教之原，斯可以為正統。正統之君，非吾貴之。變統之君，非吾賤之也。賢者得民心，民斯尊之矣。非其類，無其德，民必惡之，故不得不賤之也。如是而後奸邪息，夷狄懼。

其下篇云：

所謂變統之制者何也？異於天子之禮也。冒為而異其禮，蓋其所可致者勢也，不可僭乎後世者義也。勢行於一時，義定於後世。義之所在，臣不敢私愛於君，子不敢私尊於父，大中至正之道，質諸天地，參諸鬼神而不惑也。得中國之地，其民有思中國而叛之者曰「起兵」。以地降者曰「來歸」。不為中國而反者，彼亦不得而盜賊之也，亦曰「起兵」。得郡則曰「取某郡」。正統之臣降於夷狄則夷狄之，死不曰「卒」而曰「死」。凡力能為正統之患者，滅亡，則異文書之，以致喜之之意。正統亂亡，則詳書而屢見之，以致惜之之意。變統治一天下而正統絕，則書甲子，而分注其下曰：「是為某帝某元年」。其主用兵不曰「討」，不曰「征伐」，刑其人不曰「誅」。天下怨而起兵，惡而起兵，不曰「反」。惡乎簒弑，非惡乎君也。惡乎女主，非其君，故不得以君道臨之也。士之在變統者，能安中國則書，能止暴眾除民害則書，能明道術於後世則書；有愈貴而愈賤者，有愈賤而愈貴者。故君子之於變統，外之而不親也，微之而不尊也，斷斷乎其嚴也，閔閔乎恐其久也，望望乎欲正統之復也。是何也？為天下慮也。立變統，所以扶人極，能言抑變統者，君子之所取也。

歷史正統之辨，今之學者多疑焉，然實有不得已而不可不辨者，而尤於夷夏之大防爲然。貝清江集有鐵崖先生大全集序，謂：

> 至正初，天子詔脩遼、金、宋三史，先生乃著正統論，凡二千六百餘言，其言以為我朝當續宋統於世祖混一之日，不當急於繼遼繼金；正大剴切，觀者韙之。

又有鐵崖先生傳，備錄其正統論全文著於篇，大意謂：

> 今之君子，昧於春秋大一統之旨，而急於我元開國之年，遂欲接遼以為統。不以天數之正，華統之大，屬之我元，承乎有宋，如宋之承唐，唐之承隋、承晉、承漢，而妄分閏代之承，欲以荒夷非統之統屬之我元。吾不知今之君子，待今日為何時，待今聖人為何君也。抑又論之，道統者，治統之所在也。孟子沒，千有餘年而濂洛周子傳焉。朱子沒，而其傳及我朝許文正公。此歷代道統之源委也。道統不在遼、金而在宋，在宋而後及於我朝，君子可以觀治統之所在矣。

廷臣謂：「論辯出，見者韙之，謂其正大光明，雖百世之下無以易。」廷臣此傳，作於洪武之三

年，是亦可謂明初羣士對正統觀之共同意見也。當元之時，有主張以元接遼、金爲正統者，鐵崖折之以春秋大一統之義；而不知孔子春秋雖曰大一統，猶尙有夷夏之辨焉。鐵崖又以元儒上承朱子之道統，謂道統所在卽治統所在，此固似矣；然朱子上書孝宗，極申攘夷之大論，而惜乎元儒之終失此義。縱謂此可以爲元儒恕，然豈終不爲中國之道統惜乎？觀乎鐵崖之正統論，而益見胡仲子之邈乎爲不可及。能承仲子而重申正統大義於天下者，則正學也。

正學之言正統，猶仲子之言天紀。正學之言變統，則猶仲子之言地紀也。惟此兩儒，一在元末，一在明初，而同主元之不得爲正統。在當時則皆爲正人心伸大義之正論。否則元居正統，凡爲元而死者皆忠臣，凡拒明而不仕者皆義士，凡起義於民間如方國珍、張士誠輩皆羣盜叛逆。而明之有天下，則惟有歸之於天命。而凡屬一時佐命協運之士，則惟有「識天命」三字可以爲之解脫其不忠不義以及從叛附逆之大罪。如是言之，則天命與人道兩相離。抑且天命惟在一人，則彼一人者身膺天命，自可生殺予奪惟其意，而爲之下者，將見爲牛馬鷄豚之不若。方明之開國，羣士大夫則無不心尊元室爲正統，抑且無不有故君舊國之思焉；乃莫不謂明祖之登帝位，乃一出於天命，於是一切創制立法，興禮樂，明教化，選賢擇相，與民更始之大政宏綱，乃舉無本原可言。當漢高之興，人盡曰暴秦當亡；而明之崛起，爲之下者不欲言暴元，又不忍言胡元。生於其

心，害於其政，名不正則言不順，當明祖之廢相而殺羣士，羣士惟有俯首聽命，雖欲隱退自全，而終無逃於天地之間。天命所在，又寧有人道之可言。此豈非元、明之際成此悲劇之一主因乎？不幸而仲子既不獲顯用，正學又晚起，靖難之變，以身殉之；而文禁又嚴，其門人藏其遺文，至宣德以後而始稍傳於世；遂使明代之治不能稍復於古，不惟不逮漢、唐，抑且視宋而有媿焉，則豈不由其無儒乎？豈不以夫道統之失而不振乎？此所以余讀明初諸臣之詩文而獨於仲子、正學兩集深致其拳拳之嚮往也。

正學又有與趙伯欽書，大意謂：

近代道術不明，士居位則以法律為治，為學則以文辭為業，聖賢宏經要典，擯棄而不講，百餘年間，風俗汙壞，上惰下乖，以至於顛危而不救者，豈無自也哉？私誠恨之，欲有所發明損益以表著於世，而習俗卑下，學者梏於舊聞，不復知有學術。竊竊詡詡，苟且自恕。或有志而才不足有為，或才高而沉溺不返。足下書之所陳，謂近世之文辭不能比隆於唐、宋而有取於僕；僕無能之辭，足下安取乎！且近世所以不古若者，以文辭為業而不知道術，雖欲庶乎古，不能也。聖賢之文辭，非有大過於今人，其所以不可及者，造道深而

自得者遠，雖恒言卑論，亦可為後世法。唐之諸儒，惟韓子為近道，其他俱不若宋。宋之士，以言乎文，固未必盡過乎唐，然其文之所載，三代以下未之有，而漢何足以方之！今人多謂宋不及唐，唐不及漢，此自其文而言耳，非所謂考道德之會通而揆其實也。僕嘗謂求學術於三代之後，宋為上，漢次之，唐為下，近代有媿焉。斯道之盛衰，其端微矣。非明識睿達者何足以知之。

當有元之一代，可謂有文辭，無道術。流風所被，迄於明之開國，此雖正學所親受業之師景濂猶不免，又遑論乎其他。若欲會通文辭、道術，則宋爲首，漢次之，而唐爲下，正學此書，誠千古之隻眼也。當其時而求能振起一世之文辭、道術者，捨正學其誰屬？而惜乎靖難之變，卒以身殉，年僅四十有六，未到五十也。而其學亦及身而絕。其後明之爲文者，漸知鄙薄元儒，乃欲上祧宋而遠師漢、唐，於是有「詩必李、杜，文必盛唐」之說。蓋其時，明之正位既久，羣士心理已大異於明初之時，羣知鄙薄胡元，不復欲齒及之；而宋爲元亡，乃連類而不受重視；以爲欲張大一時之文運，則必以漢、唐爲渠矱，而不知其誤也。下及唐順之、歸有光，始起而矯其儆，然其去正學心中之所謂文辭，求能「考道德之會通而揆其實」者，則仍如河漢之相遠。言明代之學

術，則必溯源於曹月川與吳康齋。然此兩人，似皆偏於遯退，亦僅爲知有人紀而不知有天紀。乃亦於人紀爲狹小而不全，拘礙而不擴。此後有明一代之儒學，乃終不免於此一途。白沙無論矣，即陽明以事功顯，而其論學則仍有狹小拘礙之迹，未能大通於人紀之全以上達於天紀。此觀於王門後學之意態抱負經綸計慮而可知矣。求如正學，如梨洲學案師說所云：「以生民爲慮，王道爲心，欲伊、周、孔、孟合爲一人」者，則終明之世未見其有繼。待夫明之既亡，在野諸大儒如亭林、梨洲、船山，學術途徑庶乎近之。然則天雖生正學於明，而有明一代卒未得正學之用。天之生大儒既不易，而世之獲大儒之用也則尤難。此我所以讀明初諸家之集而於仲子、正學兩家尤不勝其低徊悱惻之情也。

余又讀皇明文衡，有王紳仲縉擬大明鐃歌鼓吹曲十二首並序，其序曰：

伏覩太祖皇帝，手提三尺，取胡元，平僭亂，以肇造區夏，所以雪近代之恥，其功誠不在湯、武下。

其定關陝一首云：

元德昏，政棼棼。泯戚憔，籲于旻。情上格，命明君。

其蕩胡穴一首云：

元氏有天下，腥膻我中原。垂髮裂冠冕，士效咿憂言。聖人受天命，遠續皇王傳。

其聲鏜鞳，誠不媿爲皇明一代開國之雅頌。紳，禕子。禕使雲南，抗節死，紳僅十三歲，從學於景濂。其爲此樂章，則已在洪武以後，明初諸臣，決不能有此吐屬也。

罪惟錄播匿諸臣傳載元幼主死，翰林撰祭文不稱旨，懸購能文者。錢甦擬撰云：「朕之得，復我中國之故有。汝之失，棄其沙漠之本無。」明祖得之大喜。此語眞切平實，應爲當時人人心中所能想，口頭所能說；而一時翰林諸臣顧不然，羣手所撰，均不能稱明祖之意，而至於懸購能文者。及明祖見甦語而大喜，斯其內心之不慊於當時諸臣者可知矣。然亦無可奈何，時風衆勢，雖貴爲天子，其亦何能爲力！惟景濂巍然爲明初文臣之首，然亦不免限於羣士心習之所同以爲然者，而不能大肆其心之所能至，以招來一世之大謗；幸而有如方正學、王仲縉者出其門，斯亦可以告無罪於後世矣。則景濂其誠不媿爲一代文臣之首哉！余故特以仲縉樂章附之正學一集之後，

而以殿吾篇。此亦猶之曲終之奏雅，以見夫天命之終於不絕，人心之終於不死，而大道之終於久晦而復明焉。世有知道君子，其將有同感於吾文。

（民國五十三年八月香港新亞學報六卷二期）

# 讀明初開國諸臣詩文集續篇

## 一　讀楊維楨東維子集

余舊草讀明初開國諸臣詩文集，未及楊維楨之東維子集。然念明史文苑傳，楊維楨褎然居首，是亦當爲補列。傳略曰：

維楨字廉夫，山陰人。父宏，築樓鐵崖山中，繞樓植梅百株，聚書數萬卷，去其梯，俾維楨誦讀樓上者五年，因自號鐵崖。元泰定四年成進士。會修遼、金、宋三史成。（詔修三史，始至正三年。）維楨著正統辨千餘言，總裁官歐陽元公讀且歎曰：「百年後公論定於此矣。」擢江西儒學提舉。會兵亂，避地富春山，徙錢塘。張士誠累書招之，不赴。撰五

論，具書復士誠，告以順逆成敗之說，士誠不能用。徙居松江之上。洪武二年，召諸儒纂禮樂書，遣翰林詹同奉幣詣門。維楨謝曰：「豈有老婦將就木而再理嫁者邪。」明年，復遣有司敦促，賦老客婦謠一章進御。曰：「皇帝竭吾之能，不強吾所不能則可。否則有蹈海死耳。」帝許之，賜安車，詣闕廷。留百有一十日，所纂敍例略定，卽乞骸骨，仍給安車還山。宋濂贈詩曰：「不受君王五色詔，白衣宣至白衣還。」抵家卒，年七十五。

新元史文苑傳亦收楊維楨，謂：

晚年，築蓬臺於松江，東南才俊士投贄求文者無虛日。當疾亟，撰歸全堂記，頃刻立就，擲筆而逝。著有四書一貫錄、五經鑰鍵、春秋透天關、禮經約、歷代史鉞二百卷、東維子集三十卷、瓊臺曲洞庭雪閒雜吟二十卷。

全祖望宋元學案列楊維楨於艮齋學案中，謂：

先生初遊甬東，得黃氏日鈔歸，學業日進。所著諸集通數百卷。

王梓材、馮雲濠宋元學案補遺王案有曰：

貝清江作傳，言所著有春秋大意、左氏君子議。又先生序春秋左氏傳類編有云：「予於春秋家，有定是之錄凡十有二卷。」是先生之於春秋，不獨透天關一書也。

馮案：據文集處隱君墓誌銘，曰：「先生道園門人。」

維楨所爲正統辨，不見於文集，而見於陶宗儀之輟耕錄。及清廷修四庫，奉乾隆諭旨補入。宋元學案加以删節。茲撮錄其要旨如次：

正統之說，何自而起乎？起於夏后傳國，湯武革世，皆出於天命人心之公也。故正統之義，立於聖人之經，以扶萬世之綱常。聖人之經，春秋是也。首書王正於魯史之元年者，大一統也。五伯之權非不强於王，而春秋必黜之，不使奸此統。吳、越之號，非不竊於王，而春秋必外之，不使借此統。然則統之所在，不得以割據之地僭僞之名而論之也尚矣。先正論統於漢之後者，不以蜀漢之祚促，與其地之偏，而奪其統之正者，春秋之義也。復有作元經，自謂法春秋者，而又帝北魏，黜江左，其失與志三國者等爾。尊昭烈，續江

左，而魏之名不正而言不順者，大正於宋朱氏之綱目。故綱目之繫統者在蜀、晉，而抑統者，則秦昭襄、唐武氏也，至不得已，以始皇之廿六年而始繼周，漢始於高帝之五年，而不始於降秦。晉始於平吳，而不始於泰始。唐始於羣盜旣夷之後，而不始於武德之元，又所以法於春秋之大一統。然則今日之遼、金、宋三史者，宜莫嚴於元統與大一統之辨矣。

議者謂遼祖比宋前興五十餘年，而宋嘗遣使結為兄弟。晚年遼為翁而宋為孫矣。此其說之曲而陋者也。漢之匈奴，唐之突厥，不皆與於漢、唐之前乎？而漢、唐又與之通和矣。吳、魏之與蜀也，亦一時角立，不相統攝者也。而秉史筆者，必以匈奴、突厥為紀傳，而以漢、唐為正統，必以吳、魏為分繫，而以蜀為正綱，何也？天理人心之公，閱萬世而不可泯者也。

當唐明宗之祝天，自以夷狄，不任社稷生靈之主，願天早生聖人。自是天人交感，而宋太祖生矣。朱氏綱目於五代之年，皆細注於歲之下，其遺意固有待於宋矣。有待於宋，則直以宋接唐統之正矣，又何計其受周禪與否乎？中遭陽九之厄，而天猶不泯其社稷，瓜瓞之系，在江之南，子孫享國，又凡百五十有五年。金泰和之議，以靖康為游魂餘魄，比之昭

烈在蜀，則泰和之議，固知宋有遺統在江之左矣。而金欲承其未絕爲得統，可乎？好黨君子，遂斥紹興爲僞宋。吁！吾不忍道矣。

春秋大一統之義，請復以成周之大統明之。文王在諸侯位凡五十年。至三分天下有其二，遂誕受天命，以撫方夏，然猶九年而大統未集。必至武王十有三年，伐紂有天下，商命始革，而大統始集焉。蓋革命之事，一日之命未絕，則一日之統未集。宋命一日而未革，則我元之大統，亦一日而未集也。成周不急於文王五十年，武王十三年，而集天下之大統，則我元又豈急於太祖開國五十年，及世祖十有七年而集天下之大統哉？

抑又論之。道統者，治統之所在也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹、湯，禹、湯以是傳之文、武、周公、孔子。孔子沒，幾不得其傳。百有餘年而孟子傳焉。孟子沒，幾不得其傳，千有餘年而濂、洛、周、程諸子傳焉。及乎中立楊氏，而吾道南矣。旣而宋亦南渡矣。楊氏之傳爲豫章羅氏、延平李氏，及於新安朱子沒，而其傳及我朝許文正公。此歷代道統之源委也。然則道統不在遼、金而在宋，在宋而後及於我朝。君子可以觀治統之所在矣。

今以此窺維楨之學，乃一本於孔孟與程朱。其論史，亦一本之孔子春秋與朱子綱目。綱目以蜀爲正統，魏、吳不得干。故南宋爲正統，金不得干。推論其所以，乃出於天理人心之公。故匈奴、突厥，皆起於唐前，亦皆不得干唐之統。遼起宋前，亦不得干宋之統。五代以夷狄主中國，並不得爲統，則當以宋接唐統爲正。維楨之言如此，可謂大義朗然矣。

維楨又分道統與治統，謂道統乃治統所在。然其於元代，則與漢、唐、兩宋一例，得爲吾國史之正統，所爭僅在元太祖之五十年，與世祖滅宋以前之十六年，不得遽奉爲正統而已。又以許衡仕元，爲道統所在。則誠元儒之見也。孔子春秋尊王攘夷，維楨僅取其「尊王」。「攘夷」之旨，雖於匈奴、突厥、五代、遼、金微見其意，而於元則絕不辨夷夏。然同時如歐陽玄，亦且認爲百年後公論所定。可見在當時，尚不遽奉爲公論，尚有主以遼接五代，金接遼，元接金，爲中國史之正統，而兩宋不得預。此卽觀於維楨之辨而可知矣。

今按：陶宗儀輟耕錄謂維楨言終不見用，又宋元學案補遺引吉水縣志，有周聞孫字以立，亦預修宋、遼、金三史，當事皆遼、金故臣子孫，不肯以正統予宋，聞孫具疏爭，不報，遂棄職歸。是其時學人，尚有南、北之分。維楨、聞孫皆南人，故心不忘宋。此亦治史者所不可不知也。

然維楨既視元爲正統，又視爲元亦得道統之傳，而維楨又親仕於元，故遂拒明祖之聘，以「不強吾所不能」爲條件，始允一出。宋濂之詩曰：「不受君王五色詔，白衣宣至白衣還。」其臨卒爲歸全堂記，今其文不收於文集；蓋仕於元，亦全其身歸於元，較之危素之不能全節，自謂勝之。而明廷開國諸臣，亦內尊其人，自愧不如，故宋濂之詩云云也。

維楨幼年，其父爲築萬卷樓鐵崖山中，使讀書其上。及其老，隱居三吳，屢遷其居。有曰草玄閣，曰藉景軒，曰拄頰樓，曰小蓬臺。後止臺上不復下，且榜於門，曰：「客至不下樓，恕老嬾。見客不答禮，恕老病。問事不對，恕老默。發言無所避，恕老迂。飲酒不輟樂，恕老狂。」當元之末，天下雖亂，而諸儒尚得晏安自娛於山林間，以著述歌詠度日；又得羣從影附響集，自謂學統道統所在；則宜乎其忘夷夏之大防，置生民疾苦於不問；而如吳王、明祖之召，則避之若浼，惟恐其沾染及之矣。

又按：朱彝尊曝書亭集有楊維楨傳，謂其：「徙松江，與錢唐錢維善、里人陸居仁相唱和。維善仕元，官副提舉，張士誠據吳，遂不仕。居仁泰定三年鄉試，隱居教授。兩人既歿，知府事林公慶舁其棺與維楨同葬，人目爲三高士墓。」亦可徵一般人在洪武初仍高尚爲元不出之風氣矣。

又按：清乾隆詔補正統辨入東維子集有曰：

維楨身為元臣，入明雖不仕，而應明太祖之召，且上鐃歌鼓吹曲美頌新朝，非刺故國，幾於劇秦美新，其進退無據，較之錢謙益託言不忘故君者，鄙倍尤甚。而正統之辨，則不可以人廢言。

是乾隆正爲維楨尊元爲正統，可爲滿洲入關作護辭，故特旨追補。其實亦猶雍正大義覺迷錄之用心而已。東維子集先刊於明初，故此辨亦不敢不删去也。而乾隆詔旨，尙以維楨應明太祖召預修元史而斥其進退無據，謂較之錢謙益尙更鄙倍；則不知明遺民應清廷之召預修明史諸人，當時淸廷視之，其固爲可嘉抑可鄙乎？處鼎革之際，而値夷夏之分，非我族類，其心必異，士之生於當時，誠難乎其爲士矣。余今乃以不明孔子春秋攘夷之旨譏維楨，關心民族文化之傳與夫國史正統之所寄者，其於此，可不惕然思，而憬然悟乎？後乎維楨，有明指元代不得爲中國史之正統者，已著於此文之正學篇，茲不贅。

又按：維楨門人宋元禧，有庸菴集十四卷，與維楨東維子集同收淸代所編四庫全書中。同入元代別集類。提要有曰：

禧初名元禧，後改名禧，字元逸。洪武中召修元史，書成，不受職，乞還山。後與桂彥良同徵，主考福建，故明史列之文苑中，附見趙壎傳末。然集中題桐江釣隱圖有云：「黃冠漫憶賀知章，老病憐予簡書趣。」又寄宋景濂云：「當時十八士，去留各有緣。」而戴良贈以詩，亦有「參秀歌殘已白頭，逢人猶自說東周」之句，則亦沈夢麟、趙汸之流，非危素諸人比也。

今按：元禧以維楨弟子，同受明祖之召，又同不受官而退，然其寄宋景濂詩有云：

我亦潾行邁，南閩涉山川。考藝非所任，冒往誰舍旃。知己諒與閔，疲駑詎勝鞭。鬢髮日已短，貧病無由痊。策杖山野間，靜曠庶相便。擊壤或歌詠，忘憂臨澗泉。

是元禧雖不樂主考福建之徵，然固已赴之，故有「行邁涉山川」之云。殆自福建返，又獲策杖山野，忘憂澗泉也。抑且明史禧傳，固已明著其徵爲福建主考，並不有拒不受徵之語。四庫館臣，豈於此皆所不知，而必欲曲說其「非危素諸人之比」。此乃曲體清廷帝皇之意，必強誣其一心忠元，不屈於明廷，其意亦諒可悲矣。而馮雲濠宋元學案補遺，乃引據提要語，以志操皭然稱元禧，亦

見讀書稽古之事之不易爲矣。

然元禧之存心，則仍與維楨無殊，蓋其本衷，固亦無意於出仕。故原字無逸，後改元逸，乃有意爲元代之逸民也。庸菴集卷十一送倪叔懌序有曰：

考亭師友，固嘗仕進矣。當其時，不以仕進為樂，而以授徒為安。以今觀之，則授徒之安，正未可以仕進易之，況未始仕進者乎？

當元之世，諸儒不以仕進爲樂，而以授徒爲安。其風既成，而南士尤甚，維楨之與元禧皆是也。

文集又有題倪元鎭平遠圖，有小序，曰：

此畫吳郡倪翁元鎮所作。予聞張氏入吳時，聞翁名，欲官之。翁作漁人，乘扁舟，遁太湖萑苻中。猶焚香自適。張氏竟以此得翁，然終不能奪其志。

其詩曰：

菰蒲深處恨焚香，笠澤扁舟不可藏。誰倚疎林看山水，太平無事得清狂。

以漁人遁水澤，而猶不忘焚香，此亦見當時之士習。倚林看山，無事淸狂，則當時士氣所湊。而當時羣士心中，猶不忘一道統。忠於一朝，當時羣士亦認爲卽道統所在。倪雲林以畫家名，然此意亦留著胸中，故拒張氏之邀，復卻明祖之聘。吳寬匏翁家藏集題倪雲林畫竹石圖，謂：「作於亂定後，乃國朝洪武之歲，而雲林爲書甲子，其意欲效陶靖節耶。」近人容庚，爲倪瓚畫之著錄及其僞作一書，自洪武元年戊申，至七年甲寅，共得畫四十五幅，皆只書甲子，不著年號。惟樹石小景一幅，款云「洪武壬子」。李日華謂其不類平日所作，斷其爲僞。余嘗徧讀其四十五幅之題詩及記，亦絕不見有滄桑興亡之變，而夷夏之辨，更所不論。雲林固高士，然旣太平無事，得其淸狂，何爲又效陶靖節之不忘故晉乎？雲林亦與鐵崖爲好友，一時羣士心情，實有爲後代人所難於想像者，特以附著於斯篇。

## 二　讀趙汸東山存稿

曩余在九龍沙田和風臺寓廬，曾草爲讀明初開國諸臣集一篇，備述明祖開國，雖曰復漢、唐之舊統，光華夏之文物，後人重其爲民族革命。然在當時文學從龍諸臣，意想似殊不然。或則心

存鞾庭，或則意蔑新朝。雖經明祖多方敦迫，大率怯於進而勇於退。實乏同仇敵愾之忱，更無踴躍奮迅之致，一若不得已而有浼者。其一時文臣儒士之風，觀於其文集之遺留者而可知。然當時獨未見趙汸之東山存稿。迄今始從四庫中閱讀，前後已隔十年矣。續草斯篇，辭氣詳略，容不能與前文相脗合，然大意固無異，可相證成，以見此一時士風之梗概也。

茲先錄其詩，病士云：

病鷹不忘擊，病驥不忘驤。病鶴俛不啄，仰睇霄漢長。惟有病士心，死灰不復颺，已疾且忘療，焉知民未康。多謝遊談者，勉旃思自強。

又浮邱祠有云：

浮邱說詩秦漢間，厖眉鶴髮映朱顏。適逢偶語幾棄市，又見慢儒來溺冠。飄然長往不知處，遺迹宛在軒轅山。年穀常豐物無厲，石泉一殘薦甘寒。

其讀阮嗣宗詩有云：

種瓜寂寞青門外，釆薇悵望西山址。

其古津渡夜談贈金元忠有云：

坑外竟逃眞學士，浮邱雅頌濟南書。

其觀輿圖有感云：

皓首陳王道，時君孰可匡。艱難思稷契，容易託齊梁。越豈資冠冕，秦方用虎狼。空聞歸大老，不復見鷹揚。

其偃蹇無用世意，可謂情見乎辭矣。存稿附錄詹烜星源爲行狀，有曰：

壬辰兵興，壬寅春歸東山。時大明龍興，創業金陵，吾邑已附屬六年矣。有司奉命徵辟，繼以議禮召，皆以疾得辭。己酉，起山林遺士共修元史，先生在召中。暨竣事，得請還，

未幾疾復作，捐世，得年僅五十有一。

是子常東山著述，尚在盛年。屢徵不起，雖以疾辭，讀其詩，以浮邱、伏生自況，而坑外之逃，似並不指元廷言。明史儒林傳子常褎然在焉，然迹其存心似不在明。此則讀其東山全稿而可確證也。

存稿卷二送操公琬先生歸番陽序有云：

聖天子既平海內，盡輦勝國圖史典籍歸於京師，乃詔修元史。起山林遺逸之士，使執筆焉。凡文儒之在官者，無與於是。在廷之臣，各舉所知以應詔。汸以衰病，屢謝徵命，亦誤在選中。不得終辭，舟過嚴陵，適前太史金華宋公景濂亦至，曰：「有詔召王子克於臨漳矣。」予曰：「汸衰病日增，非可出者，縱出，亦無補於事。所幸者，平生故人，重得一見於契濶之餘，事固非有偶然者。」蓋予與宋公，不相見者數載，而子克則十有餘年矣。既至京師，聞番陽操公琬先生，在書館臥病，旦夕以聞，卽可歸。自念自弱冠則知先生，而未獲一識，今乃得相見於此，豈非向所謂非偶然者乎？俄而以得旨為別，予辱知有所，遂進言於先生曰：「先生歸矣。士之在山林與在朝廷異，其於述作也亦然。纂釋羣

經，折衷百氏，其說未必盡合於聖人，非素業與之相出入者不敢議。崇古學，貴文章，凌厲漢、唐，上擬三代，使窮鄉晚進謏聞淺見之士，目動神聳，不敢出聲以誦，自揆終身不能為者。又況陶冶性情，吟詠風月，或以單辭，或以偶句，為人所稱，皆足以名世。雖或無取於作者，於人非鬼責亦何有焉，此皆山林之士所得為也。若夫朝廷之士則不然。太史公網羅舊聞，上接春秋，下迄麟趾，其序高帝創業，文景守成，至今使人如親見之。書封禪、平準，傳貨殖，皆諫書也，而後世以為謗。韓退之未遇時，欲作唐一經以垂無窮。旣入史館，不敢有為。柳子厚苦辭迫之，曾不少動。僅以職事成順宗實錄數卷，卒困於讒口，竄走無完篇。司馬文正公受知神宗，作資治通鑑，垂十九年始就，而小人出鄙句以訾之。此皆鉅人碩德，名實孚於上下，以著書為大業者也，猶或所遭若是。今吾人挾其山林之學，以登於朝廷之上，則其茫然自失，凜然不敢自放者，豈無所懼而然哉！尚賴天子明聖，有旨卽舊志為書，凡筆削悉取睿斷，不以其所不能為諸生罪，蒙德至渥也。於是先生得以病辭歸，而支離昏昧如汸者，亦得以預聞纂修自詭，豈非其幸歟。然則汸於先生之行，獨不能無所感者，良有以也。」先生曰：「子姑遲之，吾待子於番、歙之間不遠矣。」

此篇備述當時心事。蓋元儒以隱淪不出爲常，出仕轉屬其變。子常遊九江黃楚望之門，又客館於臨川虞道園家，於春秋與易皆有撰述，亦以經術自娛。明祖起草澤，知慕士，而未必知禮士。馭來者如束濕，如驅羊。一時朝士，居則惴惴，去則忻忻。所謂民族大義，光復漢、唐舊統，誠千載難遘一機會，而明初諸儒似無此想。子常此序，身在朝廷，意在山林，於此則慨慨，於彼則汲汲，顯然可以代表一時士人之心聲，固非子常一人如此也。

存稿卷五題吳君儀教授植芸軒卷後有云：

蓋嘗聞之，四海旣一，風聲氣習，非復南州之舊。勝國遺老，每戒其子孫，以儒術苟不見用於時，則當退業農圃，或隱於醫卜。不然，寧小作商販自資，愼毋倚權勢，習刀筆，以壞心術，僨家聲，而貽後禍。

此一節文字，殆自元騎入主以來，南宋遺民，相戒相守，以延往日文化、學術、風俗生活之傳統於不絕之一線之精神命脈所在。以今日語釋之，可謂是一種不合作精神。朝廷、山林雙方距隔，而書院講學之風，較之南宋，其盛乃猶有過而無不及。然此乃値元治之初年，迄於子常之時，其先勝國遺老所以戒子孫者亦漸變。一方則書院講學山林自守之風尙盛，另一面則出仕用世之心亦

漸萌。元初民間一種不合作精神，殆已澌滅垂盡矣。存稿卷二滋溪文藁序有云：

初，國家旣收中原，許文正公首得宋大儒朱子之書而尊信之。及事世祖皇帝，遂以其說教胄子，而后王降德之道復明。容城劉公，又得以上求周、邵、程、張所嘗論著，始超然有見於義理之當然，發於人心而不容已者。故其辨異端，闢邪說，皆眞有所據，而非掇拾於前聞。出處進退之間，高風振於天下，而未嘗決意於長往，則得之朱子者深矣。當是時，海內儒者，各以所學教授鄉里，而臨川吳公，雍郡虞公，大名齊公，相繼入教成均。然後六經聖賢下學上達之旨，縷析毫分之義，禮儀樂節名物之數，修辭游藝之方，本末精粗，粲然大備。蓋一代文獻莫盛於斯。而俊選並興，殆無以異於先王之世矣。

是子常之意，殆若謂元治已無異於先王，而俊選並興，往昔勝國遺老之戒，儒術不用於世之虞，其事若已過去，不復在念慮間矣。又同卷治世龜鑑序，謂蘇氏「編爲此書，蓋學本先王而志存當世」，見其時儒士出而用世之心已躍然。至其言劉靜修「出處進退之間，高風振於天下，而未嘗決意於長往」，語尤婉轉，足以覘世變。蓋靜修之「高風振天下」，乃由前期元儒之仰敬；而謂其「未嘗決意於長往」，則乃後期元儒所爲之解釋。元代儒士心情意氣之前後相異，大可於此窺

之。而如吳草廬輩之出仕，其影響於此一轉變者，亦可推知，不煩深論。

存稿卷二送江浙參政蘇公赴大都路總管序有曰：

> 今天下承平，朝廷閑暇，聖天子將登用眞儒，上稽唐虞，近鑒今古，建久安長治之策，極維持鞏固之方，以垂無窮。

是子常雖蟄居山林，耽玩經籍以自娛，然亦常以天下爲己憂，時欲賢者之出，以助成當代理想可能之聖治；此固隨時流露於文字間，有不自知而然者。

存稿卷二送鄭徵君應詔入翰林詩序有曰：

> 至正十五年冬，詔以新安鄭子美先生為翰林待制。先生堅辭不拜命，憲使周公親勸駕，其門生子弟進言曰：「今聖天子舉羣策以清海內，大丞相集衆彥以圖治功，不惜禁苑次對之職，起先生於山林。先生不出，如朝廷何？」先生翻然曰：「欲報朝廷者，吾素志也。」乃命趣裝。休陽趙汸贈言曰：「今為天下患者，盜賊而已。自淮、蔡發患，延於江、湖，所在蠭起。然視前代中世鉅寇，不能什一，疑若不足平。羣盜散據，非有漢七國、唐藩鎮

之強。汸避地間關，朝不謀夕，每恨民間利害不得上聞，是以於鄉先生之行而竊致其畎畝之思焉。」

此亦分言山林、朝廷，而固主士之出山林而上報朝廷也。存稿卷三有賀鄭師山先生受詔命書，亦以「報朝廷」爲辭促其行。惟沿江兵起至正七年，方國珍起在八年，劉福通、徐壽輝等起在十一年，郭子興起在十二年，張士誠起在十三年。當其時，天下固已大亂，下距徐達兵定中原，先後二十年。下至子常應明祖召，入史館，又送操公琬，前後亦僅二十二年。往日所鄙視以爲不足平之盜賊，今已儼然爲吾之朝廷。往日所欲報之朝廷，今已爲塞外之亡虜。天地之變，遠出於當時儒生之想像，則宜其心懷之惶惑，而進退之無據矣。

余又案明史及宋元學案，謂師山：「絕意仕進而勤於教，學者門人受業者衆，所居不能容，相與即其地構師山書院以處。至正十四年，除翰林待制，遣使者以御酒名幣浮海徵之，辭疾不起。」則師山實未出。十七年，明兵入徽州，守將要致之，師山曰：「吾豈事二姓者邪？」因被拘囚。其妻使語之曰：「君苟死，吾其相從地下矣。」明日，具衣冠北面再拜，自縊而卒。師山元末大儒，以邃於春秋稱，而實未知辨夷夏。汪克寬環谷集師山行狀：師山曾再應進士舉不利，

乃棄舉子業。是師山固有意於仕元者。王梓材學案補遺引其爲書喻諸生曰：「食人之食，則死其事。未食其食，奚死。然揆諸吾心未獲所安。先哲論殷三仁胥獲本心，吾初欲慷慨殺身以敦風化，既不獲遂死，今將從容就死以全節義耳。」此可謂拘君臣之小節，昧民族之大義，距孔子春秋之意實遠。郎瑛七修類稿謂師山「不受元爵，自當仕明」。然豈既受元爵，即不當仕明乎？是亦同爲未明夷夏之大防者。抑以擬之危素，則似爲賢耳。當時士人，似可分三等。如師山之未仕元而死之爲一等，危素之既仕元而復仕明爲又一等，如趙東山之仕明，乃不得已一出，爲又一等。要之，皆未嘗有夷夏之防關其心也。其視明祖，亦曰敗則爲寇，成則爲王，如是而已。此元、明之際歷史上一絕大節目，所當大書特書而揭出之者也。

今復據宋元學案摘錄數事如次：

鮑深　字伯原。師山被召，伯原攝行師山書院山長。元兵復新安，伯原與其叔父仲安以義兵應之，時人稱「鄭門二鮑」。明師下徽州，復購師山，伯原先令遁去，使己子潁代入獄。榜掠百輩，度不可免，師山乃挺身出。伯原朝夕在獄，視其飲食。是伯原固亦忠於元廷，並起義兵師平盜賊。新安再陷，元軍復至，伯原被執，其帥欲殺之。伯原從容言曰：「山林遺民，捍禦鄉井，將軍奈何不撫綏之，而反殲之乎？」帥乃釋之。其子潁，洪武中以薦起，歷官翰林修撰，同知耀

州，以非罪死，時伯原猶尚在。是伯原亦終不能承其師志，戒子弗出。豈其子亦山林、朝廷，遲回瞻顧，未能一心奉公，而終遭疑忌乎？則無可深論矣。要之，當喪亂之際，士之出處，良難善擇；而其不明夷夏之辨，則百口無以自解。

**鮑元康** 字仲安。師山當厄，謀於諸生，曰：「家破可以再營，師死不可再得。」傾家救之。是年，元兵來復新安，仲安與其從子伯原及師山弟璉，皆起義兵應之，出入山谷，積勞成疾，囈語諄諄，猶曰殺賊。竟卒。是仲安亦元之忠民。雖曰志衛鄉里，要之不知朝廷之非吾族類也。

師山族人鄭忠、鄭潛，皆隨事師山，而終仕於明。潛子桓，與唐仲實等同召對，亦仕明，坐方正學黨死。師山有遺戒與忠，曰：「我之死，所以為天下立節義，為萬世立綱常，汝輩所宜自勉。為臣盡忠，為子盡孝，以不辱為親為族足矣，何必區區悲慕耶！」然則忠之仕明，節義綱常何在，豈終無逃於不忠不孝之罪耶？

**鄭璉** 字希貢，師山弟。嘗仕元，又與鮑仲安同起義兵。師山之卒，謂璉曰：「汝當屈身以保家。」希貢泣應之。終其身不仕。是師山之教其弟子與家人，亦曰當知有鄉里、宗族，亦當知有朝廷，乃終不知有民族大義也。

**唐仲實**　名桂芳，學者稱白雲先生，與鄭師山、危太樸講學於歙之三峯精舍。元時薦除崇文學諭、南雄學正，皆不就。明祖幸歙，廷訪耆碩，召見。首問治天下要道，以「不嗜殺人」對。明祖大喜，賜尊酒粟帛，撫慰而去。今按：仲實有白雲集七卷，四庫提要謂明祖命之仕，以瞽廢辭，尋攝紫陽書院山長。其集中有龍鳳紀年，仍韓林兒年號。稱「大丞相」卽明祖。郎瑛謂師山「可以生而不生」，觀之白雲，可證矣。又汪克寬與師山早歲相知，同治朱子學。師山死，克寬爲作行狀，而克寬固亦膺明祖聘修元史，列名明代之儒林。若師山亦如白雲、環谷，屈身一出，進明祖以善言，豈卽爲失身失節？而和風所扇，或於明初君臣間，稍有爕梅之助。惜乎師山之智不及此也。

**桂彥良**　名德稱，以字行。慈谿人。元鄉貢進士，嘗爲書院山長，及平江路學教授。罷歸。張士誠、方國珍交辟，不就。洪武間，徵詣公車。時選國子生爲給事中，命彥良與宋濂、孔克表爲之師。彥良知無不言，明祖書其語揭便殿，謂諸大臣曰：「此彥良與朕論至於此，汝等宜親炙儒者。」並親謂彥良曰：「江南儒者，惟卿一人。」對曰：「臣不如宋濂、劉基。」帝曰：「濂文人耳。基峻隘，不如卿。」彥良上萬世太平治要十二策。帝曰：「彥良所陳，通邃事體，有裨治道。世謂儒者泥古不通，若彥良，可謂通儒矣。」請告歸。彥良仕於元，又臣於明，乃特爲明

祖所喜。明祖評宋濂、劉基，語亦有分寸。而獨稱彥良爲「儒」，亦證明祖非不喜儒。時譏儒者泥古不通，苟其心嚮元室，亦非眞能泥古。明初君臣心事之向背離合，誠有難言者，亦不當專責明祖一方也。

**陳麟**　字文昭，溫州人。爲元進士，仕於元。亦以助平盜賊爲事。方國珍入鄞，要之相見。欲拒，歎曰：「吾不忍危其民。」單騎入謁，勸以勤王。國珍留之不遣，意欲脅臣之。文昭正色曰：「吾不欲使民塗炭，故隻身來，殺我非勇也。」國珍媿謝，置之海上。文昭自稱足疾，扶杖，著道士冠服，治田葺園，種牧自給。國珍時時遣人偵之，以爲眞廢，乃不加害。重興書院，與山中子弟講學。凡拘海上十年，移入鄞，又三年而國珍亡。文昭南遊閩中而卒。全謝山句餘土音謂文昭終不屈死。元儒在當時，皆以書院講學爲大事，亦以自安其身；而於一時起事者，皆以盜賊視之，不肯一屈身。如文昭之於國珍，亦其例也。

**趙偕**　字子永，慈谿人。學者稱寶峰先生。自謂：「吾故宋宗子，非不欲仕，但不可仕，且今亦非行道之時也。」然嘗謂孔子以道設教，而未嘗一日忘天下。故雖處山林，時有憂時之色。陳文昭爲慈令，執經請業，行弟子禮。方國珍據浙東，逼之仕，不起。是寶峰之仕元，特自以爲宋後，非以元爲胡虜故不仕。嘗寄聲危素於大都，曰：「疇昔所言聖賢時務，可行否耶？」是寶

峰亦不忘行中國聖賢時務於元廷。其不屈於方國珍，非爲忠於元，亦鄙國珍爲盜賊耳。

**吳當**　字伯尚，草廬孫，仕元。順帝至元中，江南盜起，特授江西廉訪使，屢有功，爲參政朶歹所疾，構爲飛語，解兵柄，並除名。陳友諒陷江西，伯尚戴黃冠，服道士服，杜門不出，日以著書爲事。友諒遣人辟之，以死自誓，拘留江州一年，得歸隱廬陵。草廬生爲宋民，卒仕於元，則宜其孫之忠元矣。其不屈於友諒，更無足怪。

**黎仲基**　名載，臨川人。嘗謁草廬於郡學，湖廣左丞章伯顏徵爲太平路儒學教授。蘄、黃盜起，常以奇策助伯顏取勝。歸築室瓜園。洪武初，再薦不起。

**王彰**　字伯遠，金溪人。少從草廬學，登進士，除國子監博士。元亡，歸隱故山。

**趙宏毅**　字仁卿，晉縣人。嘗從吳草廬遊。仕元爲國史編修官。元亡，明兵入城，歎曰：「我今但有一死報國耳。」乃與妻解氏皆自縊。其子恭，爲中書管勾，亦與妻訣，曰：「吾父母已死，尚敢愛生乎？」遂公服向闕拜而縊死。

**黃冔**　字殷士，金谿人。仕元，爲翰林待制兼國史院編修官。元京破，歎曰：「我以儒致身，累蒙國恩，爲胄子師，代言禁林；今縱無我戮，何面目見天下士？」遂赴井死。此皆從遊草廬門，而忠於元者。如殷士所爲，更當使危素媿見於地下。鄭師山、趙宏毅、黃冔，元史皆入

忠義傳。

余前論明初開國諸臣集，如宋潛溪、劉誠意、高青丘、貝淸江諸人，皆文人也。趙子常，則入儒林。上之所錄，前之如吳草廬，後之如鄭師山，皆蔚然一代儒宗。蓋自元騎入主，華夏大統中絕，諸儒僻處山林，講學書院，朋徒膺集，經籍義理，猶存兩宋之一脈，此不能謂無功。惟初則處畎畝以樂堯舜之道，繼則欲其君爲堯舜之君，而身進其道，以與天下共樂之，而忘其君之非我族類。孔子「被髮左衽」之歎，不復存於諸儒之心。反之六經大義，兩宋理學，固如是乎？元政既亂，吾華夏小民揭竿呼嘯而起，乃諸儒率鄙之爲盜賊，必欲痛懲嚴創之，而以保衛鄉里自解弛其助暴抑民之罪，並不悟此盜賊之亦出自吾鄉里也。自方國珍、張士誠、陳友諒之徒，蓋莫不知敬禮儒生，欲引與共圖大事，而諸儒率避之若浼。及元運已難挽，諸儒欲助元平亂衛鄉里之初望，終亦如夢之醒，乃不得已而勉就明祖之辟召。然亦姑爾一出，非有忠憤自發之忱。既相率一出而卽歸，斯其久羈而被禍，固亦非可以專罪明祖之草菅諸儒；而諸儒之過於自尊其道，以理學大統自居，而不明古今之變，民族之大義，與夫時務之當先，亦不得辭其咎。然而明之崛興，漢、唐之衣冠重光，華夏之大統斯復，而有元一代羣儒山林講學之風，乃亦隨元運而澌滅。方孝孺罹十族之禍，尤爲明初蔑視儒臣之慘酷表現。逮及永樂間，詔修五經、四書大全，羣臣惟

以鈔襲元儒成書塞責。明代儒學復興，尚遠在後。當其時，政治、學術，一興於上，一衰於下，其事乃相互錯差至斯。此亦治史者所當致以深慨，繼以深思，而愼加之以審論者。至於意氣之呵斥，與夫是非之申辨，固可無所用之也。

存稿卷五有克復休寧縣碑，敍至正十二年盜犯休寧，翌年克定，爲碑頌省宣使巴特瑪實哩之功德，有曰：

天子大聖，羣公至明，相臣凱還，大賚是經。朱芾彤弓，三錫彌光。為國虎臣，以守四方。

誦其文，若當軼漢、唐而媲雅頌。然曾不幾年，天子聖，羣公明，固已延殘息於大漠之外；而虎臣之守四方者，亦渺不復在。明初諸臣，既屢招而不至，又暫止而求去，其闇於時勢，昧於大義，則宜其有一番不能自安、不可告人之心情。東山一稿，不啻正當此心情寫照也。

存稿卷六邵庵先生虞公行狀，記一事曰：

嘗被旨撰一佛寺記，其處有前代遺迹。適進對，上問曰：「人言汝前代相臣子孫。今為是

文，適美前事爾。」公對曰：「前代遠矣。其臣庶子孫不忘本初者，已鮮有能思其祖父。而不忘其祖父所事者，必忠孝之士也，臣不足以及此。能為陛下言此者，必忠孝人矣。今臣等幸以疎庸，際遇聖時，致位通顯，澤流後嗣。庶幾子孫世世不忘朝廷厚恩。則誠犬馬至願。故臣以為非忠孝之人不能為是言。」上目一侍臣歎異之。

道園元代鴻儒，亦子常所嚴事，嫗嫗道其事如此，口頰宛然，在當時讀書人心中，更何敢存絲毫夷夏之見乎？

存稿卷二有送高則誠歸永嘉序，謂：

> 高君登進士第，調官括蒼郡錄事。郡守前憲副徐公，卽學宮設絳帳，身率子弟迎君請業。行中書聞其名，辟丞相掾。俄台民弄兵城邑，有旨行省臣總諸郡兵平之，省臣擇君自從。君亦庶幾因得自效。浙東帥達公，以除兇為己任，一見君，歡然。旣以論事不合，避不治文書。秩滿，卽日還省垣告歸。設俎豆觴客，曰：「余方解吏事歸，得與鄉人子弟講論詩書禮義，以時遊赤城、雁蕩諸山，頫澗泉而仰雲木，猶不失吾故也。」有起席末而言者，曰：「今中原多故，聖天子賢宰相，一旦懲膏粱刀筆之弊，盡取才進士用之，如吾高君，

雖欲決遯山林，亦將不可得。」然則入踐廷宁，陪老成之讜議，出臨郡邑，布恩德於罷氓，使殊功茂績炳然一時，以答清朝設科盛意，豈非君乎？

是高則誠亦欲助元平亂，及其退歸鄉里，而子常之意，尚望其出建殊功，立茂績，以當聖君賢相報。雖託之他人之口，其與慫惥鄭師山之意，固無異也。是豈非昧於事機之甚者！高則誠以琵琶記著。何元朗曲論，謂高善王四，勸之仕，登第，卽棄妻贅於不花太史家。「琵琶」者，取其頭上四王。元人呼「牛」謂「不花」，故謂之「牛太師」。則誠亦膺明祖徵而拒不赴召，是亦忠於元者也。姚福靑溪暇筆謂明祖嘗云：「五經、四書爲五穀，不可缺。琵琶記如珍羞百味，富貴家豈可無。」不知信否？然明代嘗禁元之劇曲，豈亦惡於如則誠輩之不屈而然乎？惜無可深論矣。

存稿卷二華川文集序有曰：

金華王君子克以文學進用已久，聖天子旣混一華夏，卽詔修元史，乃起宋公景濂總其事，而以子克佐之。書將成，宋公入翰林爲學士，子克爲待制，此文運將開之候也。二公者，皆有志於復古，以周、秦、先漢之文辭，相與鳴國家之盛，使來者有所興起，其不在茲

乎？

此始爲子常頌揚明廷文運將開，於東山集中爲僅見；然時已晚，又汲汲抽身求去，蓋意終不屬也。子常從學於虞道園、黃楚望。楚望入元已年十六，曾受元書院山長祿，既則閉門授徒以養親，不復出，卒於至正六年。道園亦宋遺民，入元在幼歲，仕元貴達，卒於至正八年。此兩人，一隱一顯。子常之屏迹窮經，其風近於楚望；而心存朝廷，不忘用世，其意則近道園。子常又與鄭師山地近通聲氣，師山以不出忠元，子常當亦受其感染。綜觀諸人，於元初勝國遺老堅貞不出，講道自晦之遺風，猶知仰慕。然如吳澄、虞集之輩，終不免於一出，則成爲或潛或躍，可進可退；而其所以潛與退者，乃無一明白之義理可據；乃不免以講學著書傳道自尊自解，而亦無不以忠戴朝廷爲歸極。蓋元之季世，儒士踽促，其淺衷狹識，有無地自容之可悲者如此。如子常，意欲自比浮邱伯、伏生，不知秦滅漢起與元亡明興，其間情勢大不同，豈容相擬？抑浮邱之與伏公，尚知避秦而逃；而子常心中，終若依戀元廷，冀其猶可有爲，而使我仍得苟安於鄉里，然可以講學著書傳道自尊。識闇如此，則試問其學爲何學，其書爲何書，而其道又爲何道乎？故子常雖列名於明史儒林傳，而論其大體，則終是一元儒也。清代四庫全書以東山存稿列歸元代，

而提要著入明之迹，此猶可說。至柯紹忞新元史，移子常入儒林傳，則子常明膺明祖之召，爲明初開國之臣，乃柯氏於傳中略去不提，著史之體豈宜有此例乎？民國肇造，亦有所謂淸室遺民，亦復以儒自居，則更不足與元末諸儒相提並論。至於如南海康氏，以能治公羊春秋名，乃與張勳同創宣統復辟之役，此則與趙東山之治春秋，更不知相距幾何矣。

## 三　讀葉子奇草木子

葉子奇，明史無傳，而朱彝尊曝書亭集有之。何以爲明史最後所不采，則不知。朱傳云：

> 子奇，字世傑，龍泉人。用薦授巴陵主簿。嘗作太玄本旨究，通衍皇極之說。洪武十一年，以株連就逮獄中，以瓦磨墨，有得輒書。事釋家居，續成之，號草木子。其書究上下之儀、星躔之軌、律曆推步、陰陽五行、海嶽浸瀆戎貊稀有之物、神仲鬼屈土石之變、魚龍之怪。旁及釋、老之書，而歸於六籍。兼記時事失得，兵荒災異。曰「草木子」者，以草記時，以木記歲，以自況其生也。

又曰：

里人王毅從許謙游，受理一分殊之旨，子奇學於毅，曰：「聖賢之學，不貴多聞，以靜為主。」故自號曰靜齋。

則子奇亦儒學而鶩於博雜者。草木子，淸四庫有其書。其言曰：

天道不以理言，則歸於幻妄。

此言殊有理。後人辨朱子理氣論，必歸之唯氣一元，則其極非幻妄無歸矣。又曰：

儒、佛言性之旨，譬之明珠，均之為蚌生也。儒謂珠由內出，生於蚌胎。佛謂珠由外入，寄在蚌胎。儒本諸天，佛由諸己。此學者當辨其理。

竊謂此一辨亦有深致。珠由內出，生於蚌胎，所以儒者主天人合一。蚌胎生珠，其中必有理，故儒者又曰性卽理。盈天地唯一氣，亦唯一理而已。凡氣必歸之理，一切天理皆是理，此為程朱嫡傳。若謂理在外，寄於氣，故佛家重此性而輕於天，天地為幻妄，而此性唯可歸於涅槃矣。故上

引草木子兩條，皆一義相發，而子奇於儒家傳統要旨，宜非無所窺見也。

草木子又曰：

化國之日舒以長，由其事簡也。亂國之日短以促，由其事繁也。

此言亦甚扼要。孔子論治而曰：「大哉堯之爲君也，巍巍乎唯天爲大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。」又曰：「巍巍乎舜、禹之有天下也，而不與焉。」又許仲弓可使南面。仲弓論子桑伯子，曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎。居簡而行簡，無乃太簡乎。」孔子然之。子奇似亦能窺見其深意。

然則子奇能言性理，又能言治道，殆明初能具深識之人；較之當時以詩文擅名者，應無多遜；而其書又多言元事，應亦非無見之言。其言有曰：

元朝自世祖混一之後，天下治平者六七十年。輕刑薄賦，兵革罕用。生者有養，死者有葬。行旅萬里，宿泊如家。誠所謂盛也夫。

如子奇之言，誠可代表明初諸臣心不忘元之一般心理，固不當輕忽視之。又曰：

北人性簡直，類能傾心以聽於人，故世祖旣得天下，卒賴姚樞牧菴先生、許衡魯齋先生諸賢啟沃之力。及施治於天下，深仁厚澤，浹於元元。惜乎，王以道文統，行吏道以雜之，以文案牽制，雖足以防恣肆之姦，而眞儒之效，遂有所窒而不暢矣。

是謂元治雜以吏道，儒效不暢，亦中肯綮。又曰：

元末有危素太樸，江西人，游京師，專以倡鳴科擧無人才爲說，人多信之。彼固以文章德行自居也。至正辛卯天下之亂，能死節者惟彭城張桓、安慶余闕、江州李黻、燕京陳子山，皆擧人也。危是時已累位至參政，獨首鼠皈降，上以其失節屢辱之，決以夏楚，安置滁州而死。

此譏危素之失節，固非助獎爲元而死節也。又曰：

元朝天下長官，皆其國人是用，至於風紀之司，又杜絕不用漢人、南人。宥密之機，又絕不預聞矣。其海宇雖在混一之天，而肝膽實有胡、越之間。

此處顯以分別種族界線論元治。當子奇之世，應人人知之，然立論及此者，似惟子奇一人。是子奇雖未以種族之見肆撻伐之意，而「非我族類，其心必異」之古訓，則舉世受之，而惟子奇能言之。子奇之在當時，洵如孤鶴之在鶩羣矣。又曰：

元朝末年，官貪吏汚，始因蒙古、色目人，罔然不知廉恥之為何物。

持論至此，乃可爲言人人之所不能言，而又其事昭然，固當人人知之而人人能言之者。此尤見子奇之卓。又曰：

元朝混一六合，百有餘年，而後江南得國。蓋自朱邪赤心始盛，至於元亡，首尾將五百年。孟子曰：「五百年必有王者興，其間必有名世者。」此之謂也。豈徒然哉！

子奇之爲此書，乃在獄中，及其事釋居家而續成之。不知其爲此條，乃在獄中乎，抑在事釋居家之時乎？要之言舉世之所不能言，可以雪舉世羣儒之恥矣。子奇之得罪，乃因有司祭城隍神，羣吏竊飲豬腦酒，縣學生發其事。子奇適至，遂株連。明祖蓋能知治國不得不用儒，而一時羣儒皆不樂爲用，故屈意自卑下以待羣儒；而又時時不吝嚴刑峻法，使諸儒不得不委屈爲己用。然亦有

眞儒通明治道，堪於大用，而亦未嘗拒不受用如子奇者，乃明祖竟不知之。卽飲豬腦酒，亦何至遽受逮下獄；及其事釋，亦未聞朝廷有致歉疚重處用之意。然則羣儒之拒聘不出者，明祖乃始重之而又置憾焉，則羣儒之見幾而作，不俟終日，其情亦未可厚責也。

元治縱不足言，然歷代開國，儒士之盛，明代爲首。此皆羣儒在元代，意存遁隱，故得有此。明祖奬起之是也，而必欲鞭笞驅策之，則固大非。逮於明祖之歿，儒士之僅存堪大用者，寥寥焉，惟方正學孝孺，冠冕一代，而不免於靖難之變，尤遭極刑，儒統遂絕。

時餘姚有趙撝謙，朱彝尊曝書亭集有傳，亦詳明儒學案。洪武十二徵修正韻，撝謙時年二十八，亦應召。以年少，眾易之，然撝謙不爲貴顯所奪，以是不見錄。授國子監典簿。宋濂獨以爲不及，遣其子璲從游。方正學亦與善。及罷歸，築博古臺讀書其上，著書三百餘卷，後皆散佚。其爲造化經綸圖有曰：

博覽以致廣大，窮究以盡精微，凡大而天地之理，微而事物之故，明而禮樂之文，幽而鬼神之情狀，近而人物賢否邪正之分，遠而古今興衰治亂之迹，無一不當致知。疑事無質，知之為知之，不知為不知。

斯可謂有志於爲通儒之學者矣。又越十年，又因薦，召爲瓊山教諭，卒於廣城，時爲洪武二十八年，年僅四十五耳。是明祖之徵羣儒，特以其名，非能眞知其人而善養善用之也。如葉世傑、趙撝謙，年輩皆較晚，非早顯名於當世；明祖則處以微吏卑職，何嘗知護掖而成就之？故前輩高名，則崇視焉，又嫉視焉。俊秀之較後起而可有大成就者，每不拒聘，而朝廷不能用。故及明祖之卒，前輩凋謝，而後繼者少，朝廷乃若有無儒可用之阨。明祖雖竭意興學校，廣薦舉，又創「歷事監生」及「翰林院庶吉士」等諸新制，其用心用力，已遠勝於北宋之初。然以之振飭吏治可也，以之宏揚儒風，則非其道。此後儒學復興，如吳康齋、胡敬齋、婁一齋、陳白沙，皆跡近隱淪，近於元儒。陽明起，始積極從政，然先之以龍場驛之貶，繼之以平宸濠後之遭讒謗，此後王學之徒，不僅浙中、泰州，卽江右門下，亦多隱淪是尚。及至東林起，乃正式以不尙山林而必以朝廷政務爲念，以相號召。然黨禍反覆，卒與明祚同終。蓋明祖之崇儒，其志終是偏重於吏治，而微忽於尊賢。知用臣，未嘗知崇道。故儒道之與吏治，其在有明一代，終無沆瀣相得之美，較之兩漢、唐、宋皆遜。此亦治明史與究明學者所值深切研討一問題也。

又按：明史及曝書亭集分載：

**王冕**　當元之季多逸民，冕其一也。（明史本傳）

**劉永之**　清江人。長春秋。嘗一至京師，宋濂欲留之，以耳聾辭歸。後以子獲罪當徙，卒於途。（曝書亭集卷六十四）

**王翰**　仕元爲潮州路總管，元亡浮海入閩。太祖聞其賢，強起之，翰自刎死。（明史陳友定傳、林鴻傳）

**陳亮**　長樂人。自以故元儒生，明興，累詔不出。（明史林鴻傳）

右四人，亦足證見明初士人心理之一斑。特附於此，其他不備列。

（此文第二節讀趙汸東山存稿曾刊載於民國六十四年二月中華日報副刊，是年三月書目季刊八卷四期轉載。）



# 金元統治下之新道教

當宋明新儒學時代，北方金元統治下，有新道教之崛興。此事頗有關於北方社會經濟及文化之保存。蓋幾於西方羅馬覆亡後之基督教會也。元史釋老傳，分道家爲四派，曰全眞、正一、眞大道、太一。正一天師乃宋以前道教舊統，全眞等三派，則爲宋南渡後北方所新創，而全眞特盛。當時已有李道謙之祖庭內傳與七眞年譜、甘水仙源錄諸書記其梗概。清末東莞陳銘珪(友珊)有長春道教源流，近人新會陳垣(援菴)有南宋初河北新道教考，兩書鉤稽益詳。玆文特撮述大要。然亦多二陳所未及也。

全眞教創始於金之王嚞，所謂重陽眞人也。重陽，陝之咸陽人，生於宋徽宗政和二年，卒於金大定十年。方咸陽淪陷，重陽年已弱冠，劉祖謙終南山重陽祖師仙迹記稱其「少讀書，係學籍，又隸名武選」。核其年代，當屬宋建炎初。厖九疇鄠州重陽觀記謂：

重陽有文武藝，當廢齊阜昌間，脫落功名，日酣於酒。則其人蓋宋之忠義逸民，抱亡國之痛而憤激自放者。

劉祖謙重陽仙迹記又稱：

箕子狂，九疇敘。接輿狂，鳳歌出。……師掘地為隧，封高數尺，榜曰「活死人墓」。又於四隅各植海棠一株，曰「吾將來使四海教風為一家耳」。

則其爲隱遁佯狂可知。商挺題甘河遇仙宮詩謂：

子房志亡秦，曾進橋下履。佐漢奠鴻基，屹然天一柱。要伴赤松遊，功成拂衣去。異人與異書，造物不輕付。重陽起全眞，高視仍闊步。矯矯英雄姿，乘時或割據。妄心知復非，收心活死墓。（元詩選）

是重陽當時，實曾糾衆起義。商挺元時人，乃敢揭其大節見於詩篇也。其後重陽東遊，講道於山東寧海州，其徒著者，有馬鈺號丹陽、譚處端號長眞、劉處玄號長生、邱處機號長春、王處一號

玉陽、郝大通號廣寧，又馬妻孫不二號清淨散人，謂之「七賢」。而邱、劉、譚、馬尤著，謂之「四哲」。重陽生前，初不自標其教為道家，在登州有三教玉華會，在萊州有三教平等會，又有三教七寶會、三教金蓮會、三教三光會等，凡立會必以「三教」名，不獨居一教。故常勸人讀道德經、般若心經及孝經。「三教歸一」之說，明儒頗唱之，實已導源於此矣。而重陽之自名其教則曰全眞，虞集道園學古錄所謂「豪傑之士，佯狂玩世，志之所存，求返其眞，謂之全眞」是也。其教旨：

> 大概務以安恬冲澹，合於自然，含垢忍辱，苦身勵行，持之久而行之力，斯為得之。（元張起巖勞山聚仙宮記）
>
> 其修持大略，以識心見性，除情去欲，忍恥含垢，苦己利人為之宗。（元徐享郝宗師道行碑）
>
> 其學首以耐勞苦，力耕作。故凡居處服食，非其所自為不敢啖。蓬垢疏糲，絕憂患慕羨。人所不堪者能安之。調伏攝持，將以復其性。死生壽夭，泊然無繫念。（元袁桷清容居士集錦月觀記）

故其：

涉世制行殊有可喜。其遜讓似儒，其勤苦似墨，其慈愛似佛。至於塊守質朴，澹無營為，則又類夫修混沌者。（金辛愿陝州靈虛觀記）

蓋：

全眞道有取於老、佛兩家之間，故其寒餓憔悴，痛自黔劓，若枯寂頭陀然。及有得也，樹林小鳥，竹木瓦石之所感觸，則能穎脫，縛律自解，心光曄然，普照六合，亦與頭陀得道者無異。（金元好問遺山文集離峯子墓銘）

其教始以修眞絕俗，遠引高蹈，滅景山林，如標枝野鹿，漠然不與世接。終之混迹人間，蟬脫泥滓，以兼善濟物為日用之方。豈以道眞治身，以緒餘為國，以土苴治天下乎？（元王惲秋澗集徽州胙城縣靈虛觀碑）

大率當時所以稱全眞教者具如此。論其大體，誠爲兼綜儒、釋、道三家之一種教義也。又據元王利用無爲眞人馬宗師道行碑：

馬丹陽問重陽何名曰道，重陽曰：「五行不到處，父母未生時。」

此卽老子「有物混成，先天地生」之說也。濂溪太極圖說云：「無極而太極，太極動而生陽，動極復靜，靜而生陰，陰陽變合而生水火木金土。」重陽以「五行不到」說道，亦其義也。其曰「父母未生」，則禪家舊說也。又尹清和（邱長春弟子。）北遊語錄云：

長春師父言：俺與丹陽同遇祖師學道，祖師令俺重作塵勞，不容少息，而與丹陽默談玄妙。一日，閉戶，俺竊聽之，正傳谷神不死調息之法。久之，推戶入，卽止其說。俺自此後，塵勞事畢，力行所聞之法。

又云：

祖師將有歸期，於四師極加鍛鍊，一日之工如往者百千日，錯行倒施，動作無有是處。長春師父默自念曰：「從師以來，不知何者是道，凡所教者皆不干事。」一日乘間進問，祖師答曰：「性上有。」再無所言。後祖師臨昇，謂長春曰：「爾往日嘗有念云：『凡所教我者，皆不干事。』爾曾不知不干事處卽是道。」

據此知全眞傳授亦極有禪門風趣。重陽告長春曰「性上有」，此卽「運水擔柴莫非神通」也。又

曰「不干事處即是道」，此猶莊子云「道在螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺」也。知道之無不在，即知道之未始有在，至是而性與道始通爲一，此又佛家「六行萬度，不染不著」之宗旨也。惟禪宗歸之一切空，宋儒則轉而爲存天理，明明德，用之於修身齊家治國平天下。今全眞教旨非儒非釋。所以爲非儒者，全眞諸祖師皆亡國逸民，丁陽九之厄，苟全性命，本不作治平之想。所以爲非釋者，全眞諸祖師驚心世亂，志切救難，亦豈忍謂之一切空。又所以爲非莊老者，莊老淡漠，全眞懇摯。莊老玩世，全眞則轉而求淑世。故彼輩之制行，乃似墨徒，如邱長春之於王重陽，恰似禽滑釐之師墨子，其刻實篤行之風，捨墨徒殆無與擬。尹清和北遊語錄云：

長春師父至謙至下，大悲大慈，所出之言，未嘗一毫過於實。

此一「實」字，大可注意。全眞之「實」，近於儒家之「誠」，而遠於莊老之所謂「樸」與「眞」，此則由其意態之不同。北遊語錄又云：

嘗記有人勸長春師父少施手段，必得當世信重。師父不顧。至於再三，勸者益甚，師父大笑，曰：「俺五十年學得一個實字，未肯一旦棄去。」

又云：

陳秀玉嘗謂人曰：「吾所以心服邱長春者，以其實而已。」嘗與論教，有云：「道、釋雜用權，惟儒家不用。」非深明理者不能有此語。

觀此，知全眞諸師制行涉世實最近儒。惟儒者志求上達，常期得君行道，治國平天下；全眞諸師則志在下行，深入社會下層，與貧苦民衆交接，故其風格又似墨耳。

重陽之學一傳爲邱、劉、譚、馬，而邱、馬之道行又各自有別。以禪家相擬，重陽如五祖弘忍，邱、馬則慧能、神秀之分宗矣。北遊語錄云：

四師眞成道有遲速。丹陽二年半，長眞五年，長生七年，長春師父至十八九年。

又云：

長春師父嘗言：「我與丹陽悟道有淺深，是以得道有遲速。丹陽便悟死，故速。我悟萬有皆虛幻，所以遲。」

又云：

丹陽師父以無為主教，古道也。至長春師父則教人積功行，存無為而行有為。

棲雲子王志謹盤山語錄論此甚詳，其言曰：

或問：識得一，萬物畢，又云抱玄守一，一是甚麼？師云：乃混然之性，無分別之時也。旣知有此，卽墮於數，則不能一矣。一便生二，二便生三，三生萬，如何守得，不若和一也無。故祖師云：「抱玄守一是功夫，地久天長一也無。」這箇「一也無」處，卻明出自己本分來，卻不無也。故經云：「知空不空，知色不色，名為照了。」……或問：丹陽眞人以悟死而了道速，其旨如何？答云：修行之人，當觀此身如一死囚，牽挽入市，步步近死，以死為念，事事割棄，雖有聲色，境物紛華，周匝圍繞，目無所見，耳無所聞，念念盡忘，此身亦捨，何況其他。以此鍊心，故見功疾。……修行人若玄關不通，當於有為處用力立功立德，久久緣熟，自有透處，勝如兩頭空擔，不能無為，不能有為，因循度日。長春眞人云：「心地下功，全拋世事，教門用力，大起塵勞。若無心地功夫，又不教門用

力，請自思之，是何人也。」……昔在山東十有餘年，終日杜門，以靜為心，無人觸著，不遇境，不遇物，此心如何見得成壞，便是空過時光。夫天不利物則四時不行，地不利物則萬物不生，不能自利利他，有何功行。故長春眞人云：「動則安人利物，與天地之道相合也。」

此處見丹陽、長春二人道行不同處。丹陽之學似多參佛理，獨善之意爲多。長春之學似多參儒術，兼善之意尤切。而兩人之學皆出重陽。蓋重陽宗老子而兼通儒、釋，而丹陽、長春則學焉而各得其性之所近。二子者，亦如佛學之分空、有，禪宗之別頓、漸也。慧能出弘忍門，而與神秀不同，然未嘗自異於五祖，而禪宗之盛則端始慧能。全眞教之確立，亦當以邱長春爲之主。惟長春實當稱爲全眞之北宗耳。

馬、邱異行，其間亦有時世因緣。丹陽學道在金世宗大定八年，其化在二十三。金世宗號「小堯舜」，其時與宋通好息兵，北方粗安，故丹陽得以無爲立教。長春晚年則值蒙古崛起，長春愍物詩云：「天蒼蒼兮臨下土，胡爲不救萬靈苦。」又曰：「皇天后土皆有神，見死不救知何因。」其悲憫爲懷，不得不以有爲爲教者亦時也。至其於塵勞中悟無爲，於至實處悟萬有皆虛，

於功行積累中見透心地，下學上達，一以貫之，洵不媿此教之龍象。北遊語錄云：

丹陽以無為主教，長生無為、有為相半，長春有為十之九，無為雖有其一尚存，而勿用焉，道同時異也。

又云：

有人問道於長春師父，答曰：「外修陰德，內固精神。」（按：此即答元太祖語。）

此八字極平實，極淺近，然已道出畢生之功行與修持矣。時兵革滿河朔間，宋、金各遣使來召，同時蒙古亦使劉仲祿來；人皆謂其當南行，處機乃北邁。有詩云：「十年兵火萬民愁，千萬中無一二留。去歲幸逢慈詔下，今春須索冒寒遊。不辭嶺北三千里，仍念山東二百州。窮急漏誅殘喘在，早教身命得消憂。」（金蓮正宗記邱長春條。）長春遂面見元太祖。太祖問以長生之藥，對曰：「但有衛生之道，無長生之藥。」太祖愛其誠，屢召見，即勸以勿嗜殺人。（同上。）今傳長春眞人西遊記，誌其行迹。玄風慶會錄（見道藏。）誌其問答。陳銘珪云：

邱長春當殺運方熾之時，以七十餘歲老翁，行萬數千里之絕域，斷斷然以止殺勸其主，使之回車，此則幾於禹、稷之己溺己飢，而同符於「孔席不暇暖，墨突不得黔」之義。

元史釋老傳亦言：

太祖時方西征，日事攻戰，處機每言：「欲一天下者，必在乎不嗜殺人。」及問為治之方，則對以敬天愛民為本。太祖深契其言，命左右書之，且以訓諸子。又其時國兵踐蹂中原，河南北尤甚，民罹俘戮，無所逃命。處機還燕，使其徒持牒招求於戰伐之餘，由是為人奴者得復為良，與濱死而得更生者，毋慮二三萬人，中州人至今稱道之。

元商挺大都清逸觀碑有云：

長春每語眾：今大兵之後，人民塗炭，居無室、行無食者皆是。立觀度人，時不可失，此修行之先務，人人當銘之心。

故全眞初創，由於遺民忠憤，佯狂避世。及其全盛，則轉爲教主慈悲，圓宏救度。此自別有一段

精誠貫徹，所爲與往日黃冠羽士神仙方伎者流異趣；而彼輩之所以仍必託於黃冠羽士間者，厥因亦在此。

蓋嘗論之，中國北方黃河流域，當五胡、北魏時代膺受第一次大災禍。其時則賴士族大家庭勢力支撐彌縫，使社會經濟於破毀中復甦，傳統文化亦藉以保留。佛教雖在此時傳播，然乃乘虛而入，其於經濟文化保育護全之力，則實在當時大門第之下。至金、元時代，北方又受第二次大災禍。其時則士族門第已不存在，社會無可屏蔽。全眞教諸祖師乃借宗教爲掩護，其所以弭殺機，召祥和，爲社會經濟保存一線生機，爲傳統文化保存一脈生命，正猶西方羅馬覆亡以後之基督教會也。此乃全眞教在當時之大貢獻。然正亦因此，遂使彼輩仍與道教舊統發生聯繫，於是有將王重陽之道統上接呂洞賓、鍾離權、劉海蟾，而有所謂「五祖七眞」之說者。（五祖謂東華子、鍾、呂、劉及王重陽也。七眞本爲王重陽及馬、譚、劉、邱、王、郝六子，因以重陽上列五祖，故增孫不二爲七眞。見金蓮正宗記。）於是有由全眞家而刊行道藏，如元太宗時，有全眞道士宋披雲等重刊之藏經於平陽，是爲元藏，以自接以往道家之統緒。但因此而全眞教乃終不得不爲傳統道教大流所吞淹。故全眞教雖爲創教，而仍非創教。雖與以往舊道教不同，而仍無以與舊道教割席分坐。無以名之，則名之曰新道教。

全眞教以外，尚有眞大道教，始自金道士劉德仁，生宋宣和，卒金大定，與王重陽年代略相當，亦宋之逸民也。虞集道園學古錄論之云：

眞大道以苦節危行為要，不妄求於人，不苟侈於己。……金有中原，豪傑奇偉之士，往往不肯嬰世故，蹈亂離，輒草衣木食，或佯狂獨往，各立名號，以自放於山澤之間。當是時，師友道喪，聖賢之學，澌滅殆盡。惟是為道家者，多能自異於流俗，而又以去惡復善之說勸諸人。時州里田野，各以所近而從之。受其教義者，風靡水流，散於郡縣，皆能力耕作，治廬舍，聯絡表樹，以相保守，久而未之變也。（眞大道教第八代崇玄廣化眞人岳公碑）

虞氏將眞大道教對當時社會經濟與文化傳統之影響描述已盡。眞大道教如此，全眞教亦可推想，所謂各立名號，並無二致也。又宋濂宋學士文集有書劉眞人事，記劉德仁創教大義：

一曰視物猶己，毋萌戕害凶嗔之心。二曰忠於君，孝於親，誠於人，辭無綺語，口無惡聲。三曰除邪淫，守清靜。四曰遠勢力，安賤貧，力耕而食，量入為用。五曰毋事博弈，毋習盜竊。六曰毋飲酒茹葷，衣食取足，毋為驕盈。七曰虛心而弱志，和光而同塵。八曰

毋恃強梁，謙尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。……傳其道者幾遍國中，……蓋其清修寡欲，謙卑自守，力作而食，無求於人，實與天理合。天理人心所同，固足以感召。

此文可見當時創教者之身世與其苦心。蓋其時之新道教，大抵皆陽道而陰儒；非儒術不足救世，而儒術非掌握政治教育之權勢位望則其道扞格，故改修老子之道以自晦。儒術期於上達，今則一意下行，此當時新道教之共同精神。所以不之釋而之道者，或者其猶有種姓之見存歟？此則史文不備，未可深論也。眞大道教之衰微，亦與全眞教相似，蓋在有元中葉之後。

全眞教、眞大道教之外，復有太一教。始祖蕭抱珍，據王惲秋澗集二祖蕭道熙行狀，抱珍卒於金大定六年，早於全眞王重陽者四年，則亦宋之逸民也。河北之亡，抱珍蓋亦弱冠矣。太一教史料多見秋澗集，三代度師先考王君墓表謂：

道家者流，雖崇尚玄默，而太一教法，專以篤人倫翊世教為本。

則太一教亦為一種陽道陰儒之教。是知全眞、眞大道、太一三教大體，無甚出入也。今若論此諸教之理論著述，以視宋明理學諸儒，則謹嚴深博，顯見不如。然其宏教衛族之苦心，曲折以赴，

亦可謂之有體有用。較之宋代新儒學，未必不爲有異曲同工之妙矣。

又按：金有李純甫，著屏山鳴道集說，以老、莊、孔、孟、釋迦爲五聖人，此亦一「三教合一」也。同時講友如閒閒老人趙秉文之類，路徑大致相似。至元初湛然居士耶律楚材亦深推屏山之學。此一派皆崇佛教，與全眞、眞大道、太一遙遙相對。耶律楚材終與邱長春成隙，而萬松弟子少林福裕訟全眞於元憲宗，八年戊午，遂有道、釋大辯論及焚毀道藏之事。嗣至元十八年辛巳，道藏又二次遭焚。全眞諸教雖不遽以是而熸，然一帶宗教面目，則相互衝突自不能免。直待明儒繼起，以儒家地位而談三教合一，始無軋轢之禍。此亦可附記者。

（民國三十五年十月南京中央週刊八卷三十七期，五十五年七月香港人生雜誌三十一卷七期轉載。）



# 理學與藝術

## 一

藝術從人生中流出，成爲人生中重要一部分。故貴能從人生來看藝術，亦貴能從藝術來看人生。人生不同，斯藝術亦不同。東西文化不同，人生不同，而東西雙方之藝術亦有不同。不僅惟是，卽專就中國言，古今遞傳，垂四千年，文化雖同一傳統，然因時代社會不同，而各時代之人生亦有不同，於是各時代之藝術亦隨之有不同。

如商周有鐘鼎彝器，而後代無之。宋以後磁器盛行，亦非前代所有。如論書法，南北朝時代，南方擅帖書，以新興行草爲主；北方長碑書，帶古代隸體，爲較老之傳統。帖書多用於日常人生，碑書則多以刻石，用於名山勝地佛、道大寺院，以及名臣貴族死後之墓地。下及唐代，碑

帖漸合流，而南方風格占優勢，至宋益然。此何故？亦惟時代不同，社會人生不同，而藝術亦隨之異宜。

再論繪畫，在前亦以壁畫刻石爲主。其應用範圍，亦多在王室宮廷，貴族門第，道、佛宗教圈內。中唐以前，仍沿南北朝舊軌，以宗教道、釋畫爲盛。政治方面，十八學士圖有兩次，凌煙閣功臣圖有四次。其他如貞觀時代之王會圖，玄宗封泰山之金槁圖，貞元畫漢名臣之屏風圖，皆關涉政府大典。至於山水花鳥民間日常之觀賞畫，則在中唐以前，可謂尙未興起。此何故？亦惟時代社會不同，人生不同，而藝術亦隨之而不同。

論中國古今社會之變，最要在宋代。宋以前，大體可稱爲古代中國。宋以後，乃爲後代中國。秦前，乃封建貴族社會。東漢以下，士族門弟興起。魏晉南北朝迄於隋唐，皆屬門第社會，可稱爲是古代變相的貴族社會。宋以下，始是純粹的平民社會。除卻蒙古、滿洲異族入主，爲特權階級外，其昇入政治上層者，皆由白衣秀才平地拔起，更無古代封建貴族及此後門第傳統之遺存。

故就宋代言之，政治經濟，社會人生，較之前代，莫不有變。學術思想乃如藝術，亦均隨時代而變。就時代之先後言，一時代有一時代之學術思想，亦如一時代有一時代之藝術，固皆隨時

不同。但若通就每一時代之橫斷面言之，則若時代中之一切，又莫不有其相互近似之共通性。本文專拈宋代爲例。理學亦稱宋學，乃當時之新儒學，在中國學術思想史上，其爲變尤著；而宋以下之藝術，亦復與之相應。故本文以理學與藝術爲題，發揮此意。關於藝術方面，則專論繪畫一項。舉一反三，事在讀者。本文竊願爲治中國藝術史者之大略椎輪，導此一先路。

唐代張彥遠歷代名畫記，備敍古今南北畫風相異，而曰：

> 胡服靴衫，豈可施於古象；衣冠組綬，不宜長用於今人。芒屩非塞北所宜，牛車非嶺南所有。詳辨古今之物，商較土風之宜，指事繪形，可驗時代。

宋郭若虛圖畫見聞志則曰：

> 佛道人物，士女牛馬，近不及古。水石山林，花竹禽魚，古不及近。

此皆就畫論畫，由於各時代社會人生之變，而繪畫上之題材與作風亦隨而變。今爲推廣深求，旁通之於學術思想方面，而發明其內在相互之關係，則所可闡述者，當決不止此。繪畫與其他藝術，皆僅屬人生之一方面，一部分。我所謂就藝術觀人生，就人生觀藝術，其用心措意所在，當

遠爲開濶。此爲本文之作意。

# 二

今論宋代理學之與繪畫藝術，當先逆溯而上，略論宋以前之演變。就學術思想言，略去秦前不論，姑分兩漢爲經學時期，魏晉南北朝迄於唐初，爲莊老玄學與佛學時期。唐以下迄於五代，爲禪學時期。宋、元、明三代爲理學時期。相應於此四時期學術思想之遞變，而中國之繪畫史，適亦有此四時期可分。

兩漢畫風，可舉張彥遠歷代名畫記「助人倫、成教化」之六字爲之標宗，此即三國曹子建所云「繪圖存乎鑒戒」也。蓋在當時，尚未有一切藝術與繪畫之獨立觀念，繪畫僅是政治教育上之一種應用品。此層爲研討中國文化史者一極值注意之事項。蓋中國文化發展，先從一中心逐漸展開。卽如文學，直至東漢始有文苑傳，可證其先如詩三百，如楚辭，如漢賦，純文學之發展，久已可觀；而在中國古人心目中，則文學尚未達成一獨立觀念。而繪畫之達成一獨立觀念，則猶在文學之後。

其次是魏晉南北朝，可舉南齊謝赫古畫品錄所舉之六法爲例。六法者，一曰氣韻生動。二曰骨法用筆。三曰應物象形。四曰隨類賦彩。五曰經營位置。六曰傳移模寫。謝赫六法，極爲後代畫家所稱重。郭若虛圖畫見聞志有曰：

六法精論，萬古不移。

然若就中國畫史進展言，則謝赫六法，僅涉畫藝，僅論作畫方法。畫之爲技，乃猶離人而外在。其時繪畫已成獨立觀念，而繪畫在整個人生中之地位，則猶未鮮明。此處又見中國文化進展之另一重要步伐，值得注意。中國文化進展，先由整體一中心出發，其次逐漸向四圍分別展開。又其後，乃再各自回向中心會合調整。如文學直到東漢始成獨立觀念，及唐代，詩有李、杜，文有韓、柳，始再回向中心，而創「文道合一」之新觀念。畫學亦然，惟其事須待至宋代，乃始有「畫道合一」之新觀念。此所謂「道」，乃指整體人生之中心所在，亦即中國文化之主要精神所在也。故中國文化雖與時俱新，而後之與前，仍屬一體。後代之開新，僅對前代之成就作更深更廣更高厚之發展，不爲對立之代興，更不見有破壞之攻擊。故中國文化綿亘數千年，雖亦富有日新，而不失其傳統之一貫。此尤見中國文化之至高價值，而即可以繪畫史爲證。

繪畫在唐代禪學時期，首當以王維爲代表。宋蘇軾云：

> 味摩詰之詩，詩中有畫。觀摩詰之畫，畫中有詩。

是王維始以詩境入畫，遂開中國繪畫之新生面。以今語闡之，卽是以整體人生滲入繪畫之中。及張璪乃云：

> 外師造化，中得心源。

此兩語，可舉爲禪學時期論畫之綱宗。在先南朝陳姚最續畫品已云：「梁元帝學窮性表，心師造化。」今乃舉張氏兩語爲禪學時期論畫之劃時代語者，此亦見中國文化特質。師承有自，而不害其有創闢。新論特出，而不害其有淵源。畫學分期，本是方便立說，未可拘泥以求。

以前謝赫六法，畫家作畫，主於對外物形象，一一分別爲之描繪模寫；今曰「師造化」，則萬物羣類，均當融歸一體。其對外物之看法，輕重不同。李思訓之金碧山水，經王維而變爲破墨山水，可悟其中消息。又有不同者，謝赫六法，僅限於畫品，而不及於畫家。張璪「外師造化，中得心源」兩語，始將外物與內心，畫品與畫家，兼融合一。此爲兩時期畫論之主要相歧。更有

一義須爲指出，吟詩之與作畫，文學之與藝術，既已歸根復源，匯融於人生實體中；而禪宗時期之人生觀，則外無物，內無我，一是歸於涅槃。王維詩：「雨中山果落，燈下草蟲鳴。」此誠可謂詩中有畫。然此雨中燈下，山果之落，草蟲之鳴，則已融成一片天機，不當復爲分別，有雨、有燈、有果、有蟲之各別存在，與夫雨中、燈下、果落、蟲鳴之各別境界。只此卽是一造化。而更要者，在此雨中燈下果落蟲鳴之際，乃不見有人，卽是不見有我。明明在雨中燈下，有此人，有此我，而詩中則只有蟲鳴果落，於此乃見禪味。故張璪所謂「外師造化，中得心源」，乃指其心之融於造化，而亦不見有心，此卽禪家之所謂悟。王維論畫亦曰：

雲峰石迹，迥出天機。筆意縱橫，參乎造化。

此所謂「天機」，卽猶張璪之云「心源」也。故謝赫論六法，有畫品，無畫家。主於形象，偏傾在外，遂使人僅重畫中之物，而不重畫者其人。最多亦是人以畫重，無此畫卽無此人。王維、張璪則欲超乎物外，心與物融，而於畫中見造化。於是先貴有心中之天機，乃能有筆下之造化。必先有此畫家，乃能成此畫品。作畫之能事，乃先在於其人未畫之前。然其所畫內容，則終是以在外者爲主。亦猶禪家由我生悟，但悟了卽無我。則是所悟亦在外也。

禪學至於唐末、五代而大盛，然生民災禍，亦至此而極。若論造化，於造化中終不能抹殺了人生。若論人生，於人生中亦終不能抹殺了有我。此下遂開有宋之新儒學，而理學由此興。

今姑舉程明道詩句有曰：

萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。

此乃自造化觀重返到萬物觀。造化中有此萬物，萬物在造化中亦各有所自得。人居萬物之一，豈至於人而獨無所自得？佳興與人同，不僅指我與人同，乃亦指天與人同。四時佳興在天亦在人，故曰「與人同」也。物各自得，是一物一太極。天與人同，是萬物一太極。理學家乃於造化中主有我，此爲與禪家不同處。

朱晦菴詩有曰：

半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許，為有源頭活水來。

此即猶張璪之所謂「外師造化，中得心源」，而寓義大不同。天光雲影，徘徊於水塘一鑑之上，是猶謂造化即在我方寸中也。萬物皆有自得，正爲得此造化。造化能入吾心，亦正爲我心之有源

頭活水。而此心源活水之本身，實卽是一造化。如是則造化在我，何煩別立「無我」一義。有我、無我，正爲禪學與理學之疆界所在。

本此而言繪畫。我之此心投進外面自然界，沒入融化，此心釋然，乃達無我涅槃境界。故禪學時代之畫境，必至於「無我」。我心澄然豁然，外面自然界投進我心，沒入融化，斯則造化在心，達於自得之境界。自得卽有我，故理學時代之畫境，必然主於「有我」。此一分別，卽觀於宋人之畫論而可知。此下略引宋人畫論，以證我說。

## 三

最先當引歐陽修文集試筆中鑒畫一則，其言曰：

蕭條淡泊，此難畫之意。畫者得之，覽者未必識也。故飛走遲速意淺之物易見，而閑和嚴靜趣遠之心難形。若乃高下嚮背，遠近重複，此畫工之藝爾，非精鑒之事也。

永叔非畫家，其時亦尚未有理學，此條所言，乃在理學成立之前。然特提出「畫意」兩字，則大

可注意。蓋言畫意，則作畫之心，更重於所畫之物。故又輕視畫工之藝。此非輕視於畫，乃是於畫藝有新要求。其謂飛走遲速，此屬自然造化，而特謂其「意淺易見」。閑和嚴靜，則正畫家內心自得處，而特謂其「趣遠難尋」。若以合之東坡之評摩詰，則「詩中有畫」易，而「畫中有詩」難。畫中有詩，卽是畫中有意，畫中有我。永叔此條，乃見其時繪畫界新風氣肇始；此乃時代人心之所共同追尋，而永叔特先得之也。

郭若虛圖畫見聞志則曰：

人品既已高矣，氣韻不得不高。氣韻既已高矣，生動不得不至。所謂神之又神而能精焉。

此始是就畫論畫，而特提出「人品」一觀念駕於「氣韻」之上，則不得不謂是宋代人之新觀念。在玄學、佛學以及禪學時期，皆不曾在畫中有人品一觀念之產生。南宋姜夔白石論書則曰：「一須人品高。」明代文徵明題畫則曰：「人品不高，用墨無法。」可見藝術中有人品一觀念，已爲後人承襲，而遂成爲論畫首要一重點。謝赫六法首言氣韻，所重在畫。今言人品，則所重在作畫之人。前人乃以其能畫，始目爲畫家。今則謂當先具畫家之水準，始能作畫。畫之高下，更要在作畫者之人品，此不得不謂是在中國畫史上先後觀念一大轉變。

蘇軾亦曰：

觀士人畫，如閱天下馬，取其意氣所到。乃若畫工，往往只取鞭策皮毛槽櫪芻秣，無一點俊發，看數尺許便倦。

東坡此言，亦如永叔。對於畫之鑒賞，亦屬人生一藝術，而主要皆在意境方面。

南宋鄧椿畫記亦曰：

畫者，文之極也。張彥遠所次歷代畫人，冠裳大半。其為人也多文，雖有不曉畫者寡矣。其為人也無文，雖有曉畫者寡矣。

曉畫亦兼鑒賞言。士人之與畫工，多文之與無文，亦皆言人品。鑒賞者與作畫者乃成爲一種人格之共鳴。此等見解，皆前人所未及也。

鄭剛中北山集畫說亦言之，曰：

唐人能畫者鄭虔，窺造化而見天性。雖片紙點墨，自然可喜。立本幼書丹青，而人物闒

茸。雖能模寫窮盡，亦無佳處。故胸中有氣味者，所作必不凡。而畫工之筆，終無神觀。

此於鄭虔與閻立本兩人，軒輊甚至。立本之於畫，負一代美譽，今剛中下儕之於畫工，可證時代觀念之變矣。

畫家辨人品，主要在論其心胸。郭若虛圖畫見聞志又曰：

得自天機，出於靈府。

此與張璪所云「外師造化，中得心源」義又不同。張意謂由我此心外師造化而有畫，郭意則謂畫出靈府，乃由我心天機所得。而所畫外面，轉置不論。

蘇軾亦言之，曰：

畫竹必先得成竹在胸中，執筆熟視，乃見其所欲畫者，急起從之，振筆直遂，以追其所見。如兎起鶻落，少縱卽逝矣。

此一條，正可爲郭若虛「得自天機，出於靈府」八字作注腳。

董逌廣川畫跋亦曰：

明皇思嘉陵江山水，命吳道玄往圖，及索其本，曰：「寓之心矣。」詔大同殿圖本以進，嘉陵江三百里，一日而盡，遠近可尺寸計。論者謂丘壑成於胸中，既寤則發之於畫，故物無留迹，景隨見生，殆以天合天者耶。

此謂「丘壑成於胸中」，即猶東坡云「成竹在胸」也。雖引吳道玄爲證，然此等意見，不害其爲一代之新趣。又曰：

燕仲穆以畫自娛，山水猶妙於眞形。登臨探索，遇物興懷，胸中磊落，自成丘壑，然後發之。

其書李成畫後又曰：

咸熙於山水泉石，巖棲而谷隱，蓋生而好也。積好在心，久則化之。凝念不釋，論與物忘，則磊落奇蟠於胸中，不得遁而藏也。他日忽見羣山橫於前者纍纍相負而出矣。嵐光霽

煙，與一一而下上，漫然放乎外而不可收。蓋心術之變，化有而出，舉天機而見者皆山也。故能畫其道。後世按圖求之，謂其筆墨有蹊轍，可隨其位置求之。彼其胸中自無一丘一壑，若其謂得之此，復有眞畫者耶？

同一山水，入我心中，與入他人心中者自不同，故曰：「心術之變，化有而出。」論畫而及心術，此皆宋代人意見也。蓋畫中丘壑，乃畫家心中之丘壑，故曰「山水猶妙於眞形」也。此皆論畫山水。又論畫花鳥，亦曰：

無心於畫者，求於造物之先。賦形出象，發於生意，得之自然。待見於胸中者，若花若葉，分布而出矣，然後發之於外，假之手而寄色焉，未嘗求其似而託意也。李元本學於徐熙，而微見用意求似者，旣遁天機，不若熙之進乎技矣。

用意求似，則意在外。未爲求其似，而姑以託意。意有高下，斯畫有高下矣。然亦非謂畫可不似，乃謂意有在求似之外耳。又曰：「求於造物之先。」此語更具深意。張璪曰：「外師造化。」不知造化有在成物之先者。此乃一種哲理，非徒觀於物而可知也。

羅大經鶴林玉露論畫馬亦曰：

> 畫馬者必先有全馬在胸中。若能積精儲神，賞其神駿，久久則胸中有全馬矣。山谷詩云：「李侯畫骨亦重肉，下筆生馬如破竹。」生字下得最妙。蓋胸中有全馬，故由筆端而生，初非想像模畫也。

此謂畫中之馬，乃由畫家心中生出，非模擬而成。則亦可謂畫中之馬，乃一種人文馬，而非自然馬。惟人文亦從自然來，而非自然之可盡。鐵網珊瑚趙孟堅梅竹譜有曰：

> 願君種取渭川一千畝，飽飽飯，逍遙步捫腹。風晴煙雨，盡入君心胸，吐出毫端自森蕭。

可見宋以後人論畫，亦皆主胸羅造化，然後筆而出之；抒寫由我，不限於外物。然則繪畫一事，豈不成爲非畫物，乃畫心乎？故米友仁有「心畫」之說，見鐵網珊瑚，其言曰：

> 子雲以字為心畫，非窮理，其語不能至是。畫之為說，亦心畫也。自古莫非一世之英，乃悉為此。豈市井庸工所能曉。

所畫者是物，作畫者是心，此與作字同理。於是而有輕視形似之畫論，蘇軾詩有曰：

> 繪畫以形似，見與兒童鄰。作詩必此詩，定知非詩人。

董逌謂燕仲穆畫山水「猶妙於眞形」，又曰李元本學畫花鳥於徐熙，「而微見用意於求似，乃不若熙之進乎技」，皆與東坡說同意。然則畫亦當有「技」而進乎「道」之一境也。

又如米友仁畫史云：

> 大抵牛馬人物，一模便似。山水摹皆不成。山水心近自得處高也。

造化自然，亦有深淺。牛馬人物易模，乃其淺處；山水難模，始是造化之深處。人心亦出造化，而更是造化之深處。故曰「山水心近自得處高」，此亦就畫窮理之語。故曰：「繪畫以形似，見與兒童鄰。」兒童於人生爲淺涉，作畫求形似亦淺涉也。然孟子曰：「大人者不失其赤子之心。」故謝赫六法，終自千古不廢耳。

劉道醇聖朝名畫評則曰：

觀畫之法，先觀其氣象，後定其去就，次根其意，終求其理；此乃定畫之鈐鍵也。

此處提出「氣象」二字，又與謝赫言「氣韻」不同。氣韻在用筆，而氣象乃在畫面全體之格局。氣韻仍屬所畫之外物，而氣象乃涉作畫者內在之心胸。「氣象」二字，尤爲宋代理學家所愛用。觀人當觀其氣象，觀畫亦然。而劉道醇又特標出一「理」字，大可注意。

蘇軾亦言之，曰：

人禽宮室器用，皆有常形。山石竹木水波煙雲，雖無常形，而有常理。

又曰：

寓新意於法度之中，寄妙理於豪放之外。

畫求形似，自有「法度」；理則在形之上，則有脫略形似，超越法度，而見其爲「豪放」者。東坡此語，乃跋吳道玄之人物畫。畫在唐代，而發揮此等畫理者則屬宋人。此亦一種新意，可謂是時代觀念之變，而仍不害其於前時代爲有所承襲也。

又曰：

世之工人，或能曲盡其形。而至於其理，非高人逸才不能辨。

求形與求理之高下，其背後又通於畫家人品之衡評，則作畫必先貴其人品之意亦見矣。

董逌廣川畫跋亦曰：

大抵畫以得其形似為難，而又以神明為勝。苟求其理，物各有神明也，但未知求於此耳。

則知畫家之主求理，非推翻求形以求理，乃是於求形之上更進一層以求理也。賞畫者不知賞作畫者之心，作畫者不知畫所畫物之各有其神明，是皆不知求理，而其品斯下矣。

畫苑補益張懷論畫有曰：

造乎理者，能盡物之妙。昧乎理，則失物之真。惟畫造其理者，能因性之自然，究物之微妙。心會神融，默契動靜，察於一毫，投乎萬象。昧於理者，心為緒使，性為物遷，汩於塵坌，擾於利役，徒為筆墨之所使，安足以語天地之真哉！

物各有理，亦各有性，求物理卽是求物性也。此論格物窮理，盡性知天，乃幾乎全似理學家言。

沈括夢溪筆談有曰：

書畫之妙，當以神會，難可以形器求。世之觀畫者，多能指摘其間形象位置彩色瑕疵而已。至於奧理冥造者，罕見其人。如彥遠畫評言：「王維畫物，多不問四時。如畫花往往以桃、杏、芙蓉、蓮花同畫一景。」予家所藏摩詰畫袁安臥雪圖，有雪中芭蕉。此乃得心應手，意到便成，故超理入神，迥得天意，難可與俗人論也。

雪中有芭蕉，桃、杏、芙蓉、蓮花同入一景，自然無此事狀，亦復違於物理，乃以謂之「超理入神」；此則言畫家心中之神理，非言性理、物理矣。摩詰宗於禪學，乃可有此。宋人作畫，未必承襲。此乃理學時期與禪學時期之不同。存中未加細辨。蓋存中雖在理學時代，亦不得爲理學中人，故有此語。然要之畫物卽以畫心，則唐代禪家已先有此意矣。

宋代人論畫，重人品心胸，又深涉性理，乃亦知重日常人生之修養。郭思林泉雨致載其父郭熙之言曰：

積惰氣而強之者，其迹軟懦而不決。積昏氣而汩之者，其狀黯猥而不爽。以輕心挑之者，其形脫略而不圓。以慢心忽之者，其體疏率而不齊。

惰氣、昏氣，輕心、慢心，從理學家口中說出，疑若為太重道德意味，不知藝術家固亦力戒此等也。郭思又自申其說，曰：

思乎昔見先子作一二圖，有時委下不顧，動經一二十日，是意不欲，豈非所謂惰氣者乎？又每乘興得意而作，則萬事俱忘。及事汩志撓，外物有一，則亦委而不顧，豈非所謂昏氣者乎？凡落筆之日，必明窗淨几，焚香左右，精筆妙墨，盥手滌硯，如見大賓。必神閒意定，然後為之。豈非所謂不敢以輕心挑之者乎？已營之，又徹之。已增之，又潤之。一之再之又復之，每一圖，必重複終始，如戒嚴敵，然後畢。此豈非所謂不敢以慢心忽之者乎？

是則養其氣，修其心，畫家之日常修養，乃與理學家無二致。此又即歐陽永叔所謂「閑和嚴靜趣遠之心」也。此又可證時代同，則文學家、藝術家、理學家所言，亦自無不同。若必以繪畫與理

學與文學一一分別求之，則猶是皮相之見也。

韓拙山水純全集有曰：

> 天之所賦於我者性，性之所資於人者學。能因其性之所悟，求其學之所資，未有不業精於己者也。古人以務學而開其性，今人以天性而恥於學。此所以去古逾遠，而業逾不精也。顧愷之夏月登樓，家人罕見其面。風雨晦明，饑寒喜怒，皆不操筆。唐有王右丞，杜員外贈歌曰：「十日畫一水，五日畫一石，能事不受相促逼。」前人用此以為銷日養神之術，今人反以之為圖利勞心之苦。古之學者為己，今之學者為人。唐張彥遠云：「書畫之術，非閭閻之子可學。」不精之由，良以此也。

內基於性，外資於學，務學以開其性；理學家之精修道德，與畫家之沈潛於藝術者，同條共貫，事非有異。韓拙此條，言及顧愷之，今以屬於玄學佛學時期；言及王摩詰，今以屬於禪學時期；韓拙則已屬於理學時期；即韓拙所論，可證變中自有不變。且其論，張彥遠歷代名畫記中已先言之，曰：

宋朝顧駿之，常結構高樓以爲畫所。每登樓去梯，家人罕見。時景融朗，然後含毫。天地陰慘，則不操筆。今之畫人，筆墨混於塵埃，丹青和其墨滓，徒汙絹素，豈曰繪畫。自古善畫者，莫匪衣冠貴胄，逸士高人，振妙一時，傳芳千祀，非閭閻鄙賤之所能爲也。

當知彥遠此論，非辨社會貴賤，所重在日常人生之各異。唐符載觀張員外畫松石序亦曰：

觀夫張公之勢，非畫也，直道也。當其有事，已知夫遺去機巧，意冥玄化，而物在靈府，不在耳目，故得於心而應於手。孤姿絕狀，觸毫而出，氣交沖漠，與神爲徒。若忖短長於隘度，算妍蚩於陋目，凝觚吮毫，依違良久，乃繪物之贅疣也，寧置於齒牙間哉！

觀於此，則宋人論畫所重人品、心胸、修養諸端，豈不昔人皆已及之！即如沈括神理之說，南朝宋人宗炳畫山水序亦先言之，有曰：

夫以應目會心爲理者，類之成巧，則目亦同應，心亦俱會。應會感神，神超理得，雖復虛求幽巖，何以加焉。又神本無端，棲形感類，理入影迹，誠能妙寫，亦誠盡矣。於是閒居理氣，拂觴鳴琴，披圖幽對，坐究四荒。不違天勵之藂，獨應無人之野，峰岫嶢嶷，雲林

森渺。聖賢暎於絕代，萬趣融其神思，余復何為哉，暢神而已。神之所暢，孰有先焉。

此所標曰神而理，而人品、心胸、修養諸端，亦靡不兼備。凡宋代人之所論，求之前代，似乎罔不先有，然終不害其爲宋人之新論。此正見中國文化之深厚。注意其傳統者，往往忽於時代之遞變；注意其時代者，又往往忽於傳統之直承。兩不相礙，斯得之矣。

宋人論人品、心胸、修養諸端，會合言之，主要在發揮繪畫之背後有畫家其人之存在。而且畫家其人之重要性，毋寧更重要過於其畫。故宋人論畫又每言寄託。郭若虛圖畫見聞志又曰：

自古奇蹟，多是軒冕才賢，巖穴上士，依仁遊藝，探賾鈎深。高雅之情，一寄於畫。

鐵網珊瑚趙孟瀅論畫亦曰：

畫謂之無聲詩，乃賢哲寄興。

此皆言畫中有寄，所寄者卽其人，卽是畫家之我也。米元暉自題其雲山得意卷謂：

世人知余喜畫，競欲得之，鮮有曉余所以為畫者。非具頂門上慧眼者，不足以識。老境於

世海中一毛髮事，泊然無着染。每靜室僧趺，忘懷萬慮，與碧虛寥廓同其流。蕩焚生事折腰為米，大非得已，此卷愼勿與人。

此跋言所以爲畫，雖不明顯提出「寄託」字，而畫中有寄託之意固已躍然言外。詩以有比興爲貴，畫以有寄託爲高。惟詩至初唐，陳子昂、李太白已高談比興；而畫至宋代，始有人提及寄託。文學藝術之新思潮，其出現容有前後參差，不足怪也。

此種繪畫上新觀念，必然會影響其所畫，此則待精鑒賞者之自加領會，非筆墨言辭所能宣。王維云：「妙悟者不在多言，善學者還從規矩。」就規矩言之，則自古如一。就妙悟言之，則事在言外。惟亦有其他事實具體可證者，一則爲畫上題款之革新。在先作畫多不書款，更無題記。書款，亦僅在石隙樹身，書以蠅頭小楷，或竟書於背面。因其時，觀念主要在畫，不在作畫之人，書款自不占重要地位。遠至宋代，米芾、蘇軾、文同遂開題識之端，其事至元而大盛。趙孟頫、高克恭以及元四家，每畫莫不有題識，或系跋，或題詩，以補畫之不足。於是書、畫與詩之三者，合一渾成，儼若同體。此事實寓甚深意義，亦爲一甚大之進展。

其次乃爲梅、蘭、竹、菊四君子畫，亦至宋而始備。南宋盛畫梅、竹，元人畫竹尤盛。此四

者，在傳統觀念下，皆以象徵人之德性與品格，故稱之曰「君子」。四君子畫之盛行，亦爲理學時期之繪畫，要求道德、藝術合流一特點。

明湯垕有曰：

> 畫梅謂之寫梅，畫竹謂之寫竹，畫蘭謂之寫蘭，何哉？蓋花之至清，畫者當以意寫之，不在形似耳。

此謂畫此諸物，不爲其形狀，乃爲其德性。謂花之「至清」，乃謂此諸物德性之可貴，不以目視得，當以心意通。畫者描畫其形狀，寫者抒寫我心意。而我之心意，則乃發自天性，通於物理，天人合一，心物合一，有妙理存焉。前引人品、心胸、性理、修養、寄託諸端，齊於此備。於是乃有「寫意畫」之新名辭。寫意非不求形似，惟作畫有更超於求形之上者。清代鄭燮喜畫蘭竹，其題畫有曰：

> 「寫意」二字誤多少事。欺人瞞自己，再不求進，皆坐此病。必極工而後能寫意，非不工而遂能寫意也。

此評後人對「寫意」二字之誤解則是，至於前代人提倡「寫意」二字之眞義則殊未見闡明。故曰「必極工而後能寫意」，則仍着眼在畫之技巧上，其能事亦止於模古。不知宋、明人注重寫蘭竹，乃是別有一番會心，別有一番用意，然後能別有一番境界。自花鳥寫生進而至於蘭竹寫意，在中國繪畫史上，此一進展，別有一番哲理，主要在畫中之有我與無我。清代理學已衰，板橋自見不到此。

# 四

此下當再略引元、明以下人論畫語，以殿斯篇。

元代蒙古入主，社會大變，然理學傳統，則仍因襲兩宋。趙孟頫以宋代宗室，屈仕虜廷，無品節可言，故其論畫，率主復古。斯乃逃遁隱藏，不得已而云然；其心可諒，其論無足取。論當時之畫，必曰元四家。明陳衎槎上老舌有曰：

元逸人黃大癡，教人畫法，最忌曰甜。甜者，穠郁而軟熟之謂也。夫為俗、為腐、為板，

凡人皆知之。甜則不但不之忌，且羣然喜之矣。從大癡拈書，大是妙諦。

大癡號爲「經史九流無不通曉」，而乃以畫人終其身。其爲富春山莊圖，後人擬之書法中之王右軍蘭亭集序。而其教人書法，卻特地提出「忌甜」一語。果使大癡在當時，處世爲人，亦具一品甜味，則尙何人品心胸修養可言！則只此一語，足可欣賞其爲人，並進而欣賞其作畫矣。

董其昌容臺集畫旨有曰：

仇英、趙子昂雖品格不同，皆習者之流，非以畫為寄，以畫為樂者也。寄樂於畫，自黃公望始開此門庭。

以畫爲寄，以畫爲樂，非曰古人無之，而必謂是黃公望開此門庭者，此乃香光就後世人物言；而若公望之在元世，則見更以畫爲寄、以畫爲樂之高趣。

倪瓚謂：

僕之所謂畫，不過逸筆草草，不求形似，聊以自娛。

又曰：

> 余之竹，聊以寫胸中逸氣耳。

曰「逸筆」，曰「逸氣」，特提出一「逸」字。惟逸者能擺脫牢籠，不受拘束。陳衎亦稱大癡為「逸人」。唐朱景玄唐朝名畫錄，分神、妙、能三品，又有逸品，則在三品之外。宋黃休復益州名畫錄，始躋逸品於神、妙、能三品之上，後世遂莫能易。蓋神、妙、能三品皆在畫之中，惟逸品則有越出於畫之外者。此非深探宋人畫論，不能明其義。雲林以逸自負，夫豈偶然。今論元四家，可即舉大癡、雲林兩人為例，亦可即舉忌甜與能逸兩語為例。若使其人甜而不逸，則不能在元代於藝術林中卓然有建樹。

明人論畫，主要當舉董其昌之論文人畫與南北分宗。其言曰：

> 文人之畫，自王右丞始。其後董源、巨然、李成、范寬為嫡子。李龍眠、王晉卿、米南宮及虎兒，皆從董、巨得來。直至元四大家黃子久、王叔明、倪元鎮、吳仲圭，皆其正傳。吾朝文、沈，則又遠接衣鉢。若馬夏及李唐、劉松年，又是大李將軍之派，非吾曹當學也。

又曰：

禪家有南、北二宗，唐時始分。畫之南、北二宗，亦唐時分也。但其人非南北耳。北宗則李思訓父子着色山水，流傳而為宋之趙幹、趙伯駒、伯驌以至馬夏輩。南宗則王摩詰始用渲染，一變拘斫之法，其傳為張璪、荆、關、董、巨、郭忠恕、米家父子，以至元之四大家。亦如六祖之後，有馬駒、雲門、臨濟兒孫之盛，而北宗微矣。

董氏在中國繪畫史上劃分宗派，持借禪家語而稱之曰南宗、北宗，非以地域分南北也。其謂南宗，卽是文人畫。其所謂「文人」者，亦如東坡言「士人」，鄧椿言「其爲人也多文」而已。此自張彥遠、郭若虛以來，早已在畫人中作此分別；香光之分南、北宗，亦不過承其意而稍變其辭耳。文人畫則尤必以山水爲宗。薛岡天爵堂筆餘有曰：

畫中惟山水，義理深遠而意趣無窮。故文人之筆，山水常多。若文物禽蟲花草，多出畫工，雖至精妙，一覽易盡。

此亦以文人與畫工爲分，惟論畫而必言義理、意趣，此亦自宋以下始然。又沈顥畫塵有曰：

今人見畫之簡潔高逸者，曰士夫畫也，以為無實詣。實詣指行家法耳。不知王維、李成、范寬、米氏父子、蘇子瞻、晁無咎、李伯時輩，士夫也。無實詣乎？行家乎？

此亦分士夫與行家。惟必士夫而兼行家，乃始當得稱文人畫。又李日華六研齋二筆有曰：

繪事不必求奇，不必循格，要在胸中實有吐出便是。

繪事若僅止於向外取形，今必曰要自「胸中吐出」。其論始於宋人，而非文人、士人則無以語此；而畫中有我之意，亦自此見矣。又如屠隆云：

人能以畫寓意，胸中便生景象，筆端妙合天趣。若不以天生活潑為法，徒竊紙上形似，終為俗品。

「以畫寓意」與「胸中吐出」乃異辭同意。岳正云：

在意不在象，在韻不在巧。巧則工，象則俗。

「象」即形似，「韻」即氣韻。「巧」則畫匠之技巧，「意」則畫家之心胸。杜瓊云：

繪畫之事，胸中造化，吐露於筆端。

胸中造化，即朱晦翁「半畝方塘」一詩之所咏也。唐志契云：

立萬象於胸懷，傳千祀於毫翰。

必於畫中寓意，有義理，有意趣，造化萬象皆從胸中吐出，作畫不盡於作畫，畫家不限是一畫家，此始是技而進乎道，始是畫藝不朽。外於此則是畫工俗品，談不上於人生中有不朽。凡諸所論，一一仍從兩宋來，同爲理學時期中之繪畫觀念。重人品，重心胸，重性理，重修養，畫不僅止乎技，而必上進於道，大率如是。董香光南、北宗派之分，殆亦以此爲區別也。

清初有明遺民，其志節略類於元四家，多有逃入方外，而以畫自遣者。今舉道濟苦瓜和尚畫語錄一則。其言曰：

古者，識之具也。化者，識其具而弗為也。識拘於似則不廣，故君子惟借古以開今。有法

必有化，一知其法，卽工於化。夫畫，天下變通之大法也。借筆墨以寫天地萬物而陶詠乎我。今人不明乎此，知有古而不知有我，我之為我，自有我在。古之鬚眉，不能生在我之面目。古之肺腑，不能安入我之腹腸。我自發我之肺腑，揭我之鬚眉，我於古何師而不化之有。

此則暢發畫必出我之意。我在畫中，而畫中必有我，此卽畫之化也。若必求我畫似某家，則是知古而不知我。於古得識，卽是得其規矩，得其技巧。借古開今，乃是開其在我。今從道濟看明遺民精神，確猶是元四家精神，亦卽是宋代理學精神，卻非山林方外禪悟精神。此處不可不辨。

同時有惲壽平論畫，亦有妙詣。壽平推崇同時交友王翬，遂以山水畫讓之，而自畫花卉。其言曰：

宋人謂能到古人不用心處寫意，兩語最微，而又最能深入。不知如何用心，方到古人不用心處。不知如何用意，乃為寫意。今人用心在有筆墨處，古人用心在無筆墨處。儻能於筆墨不到處觀古人用心，庶幾擬議神明，進乎技矣。

其論寫生有曰：

寫生先歛浮氣，待意思靜專，然後落筆，方能洗脫塵俗，發新趣。

壽平之畫，見稱爲「不食人間煙火」。上引論畫語，亦可謂窺見宋、明人之堂奧。然此皆在清初。滿洲之統治中國，與蒙古不同。清代學術，固不與魏晉南北朝之玄學佛學、唐人之禪學相同，而宋、明理學亦衰，亦不如兩漢之經學。其學乃在博古一途。故論清代畫家，夥頤沉沉，而大率模古倣舊。求一拔趙幟，立漢幟，繼往開來，如道濟之所謂「借古開今」，南田之所謂於「古人不用心處」發新趣者，要自渺然。清代學者，雖亦高自位置，然旣乏幹濟，復缺性靈，徒於故紙堆中騁心力，故文學藝術皆見不振。語其優者，不過爲前代之後勁，無可分庭抗禮者。繪畫亦然。此亦治中國藝術史者所當知也。

晚清以來一百年，西學東漸。東西文化之不同，社會人生又不同，斯藝術亦不同。觀於彼方之新異，正可返認自己之本眞。又當時代大變，正可推陳出新。而惜乎此百年來，政事翻覆，人心惶惑，學者不競騖西方之新軌，卽墨守清代之故轍。徒成一鬨之市，未窺千古之秘。藝術界亦

未能自外。求爲中國藝術繪畫史開新頁，尚待後起之努力。縱筆至此，不勝惘然。

（民國六十二年夏故宮博物院圖書季刊七卷四期）

# 《錢賓四先生全集》甲編書目

①國學概論
②四書釋義、論語文解
③論語新解
④孔子與論語、孔子傳
⑤先秦諸子繫年
⑥墨子、惠施公孫龍、莊子纂箋
⑦莊老通辨
⑧兩漢經學今古文平議
⑨宋明理學概述
⑩宋代理學三書隨劄、陽明學述要
⑪朱子新學案（一）
⑫朱子新學案（二）
⑬朱子新學案（三）

⑭朱子新學案（四）
⑮朱子新學案（五）
朱子學提綱（存目，不佔冊。）
⑯中國近三百年學術史（一）
⑰中國近三百年學術史（二）
⑱中國學術思想史論叢（一）
⑲中國學術思想史論叢（二）
⑳中國學術思想史論叢（三）
㉑中國學術思想史論叢（四）
㉒中國學術思想史論叢（五）
㉓中國學術思想史論叢（六）
㉔中國思想史、中國思想通俗講話、學龠
㉕中國學術通義、現代中國學術論衡



